ANCIENT
STUDIES
BL
2445
.P7
1920

LIBRARY
Brigham Young University

FROM Mercer Collection

Call No. [redacted]

Acc. No. 229022

SL
145
.7
1920

Papyrusinstitut Heidelberg

Schrift 1

Vom göttlichen Fluidum nach ägyptischer Anschauung

von

Professor Dr. Friedrich Preisigke
Geheimem Postrat

229022

Berlin und Leipzig 1920

Vereinigung wissenschaftlicher Verleger
Walter de Gruyter & Co.
vormals G. J. Göschen'sche Verlagshandlung — J. Guttentag, Verlagsbuchhandlung —
Georg Reimer — Karl J. Trübner — Veit & Comp.

LIBRARY
PROVO, UTAH

BRIGHAM YOUNG U...
LIBRARY
PROVO, UTAH

Druck der Vereinigung wissenschaftlicher Verleger Walter de Gruyter & Co., Berlin W. 10.

Vorwort.

Am 1. Oktober 1918 ist das Papyrusinstitut der Universität Heidelberg ins Leben getreten. Der Unterzeichnete hat die Leitung übernommen. Das Papyrusinstitut beabsichtigt, die im Institute gewonnenen Forschungsergebnisse in zwangloser Folge zu veröffentlichen. Die vorliegende Schrift 1 soll die Reihe beginnen. Die Schriften werden in angemessener Stärke zu Bänden abgeschlossen; sie erhalten eine doppelte Seitenbezifferung, und zwar nach Schriftseite und Bandseite. Jede Schrift ist einzeln käuflich.

Wenn das Institut und der Verlag in dieser schweren Zeit sich zu solcher Unternehmung entschließen, mag das als Zeichen dafür gelten, daß wir mit Zuversicht und Vertrauen an die Arbeit gehen wollen.

Heidelberg, im Mai 1920.

Friedrich Preisigke.

Inhalt.

Seite

1. Die Grundzüge des göttlichen Fluidums 1
2. Das Fluidum des Sonnengottes zur Zeit des Amenophis IV... 5
3. Der König als Gott 10
4. Das Henkelkreuz 14
5. Das göttliche Fluidum im Untertanenleibe..... 17
6. Heilige Tiere und heilige Pflanzen 20
7. Das Fluidum des Götterbildes 21
8. Austreibung des feindlichen Fluidums 26
9. Die κάτοχοι des Sarapistempels 29
10. Das göttliche Fluidum des Reliefbildes, des Gemäldes und des Amuletts 32
11. Das Fluidum des Namens 33
12. Liebeszauber und Rachegebete..... 35
13. Tilgung des Bildes und des Namens 36
14. Strahlenkrone und Nimbus 39
15. Handstellung des Beters 41
16. Der Sinn des Opfers 43
17. Drohung an die Götter 49
18. Verbleib des Fluidums nach dem Tode des Menschen..... 50
19. Das Wesen des Ka..... 52
20. Das Fluidum in altchristlicher Zeit..... 56

1. **Die Grundzüge des göttlichen Fluidums.** Die ägyptische Religion bietet eine derartige Fülle nebeneinander herlaufender, sich kreuzender und ineinander fließender Anschauungen, daß es vergebliches Bemühen wäre, ein klares System herausschälen zu wollen. Aber eine von diesen Anschauungen ist es, die, aus den allerältesten Zeiten stammend, wie ein roter Faden durch alle Zeiten hindurchläuft, die dem Kultus eines jeden Gottes, wie er auch heißen möge, anhaftet und, weil sie im Bewußtsein des Volkes tief eingewurzelt war, noch in hellenistischer und christlicher Zeit, besonders auch in den Zauberpapyri, sich stark bemerkbar macht: das ist die Anschauung vom göttlichen Fluidum.

Die vornehmste Stelle aller Götter Ägyptens nimmt der Sonnengott (Atum oder Re) ein[1]; er war vor allen anderen Göttern da[2]. In einem Lande wie Ägypten, wo Tag für Tag die Sonne am wolkenlosen Himmel mit seltenen Ausnahmen sichtbar ist, wo der Mensch täglich klar vor Augen hat, wie der vom Nil befruchtete Boden mit allem, was darauf wächst und sich bewegt, der belebenden Sonne bedarf, ist das selbstverständlich. Die von der Sonne ausgehende Lebenskraft ist Vorbedingung für Leben und Gedeihen aller Wesen. Der Sonnengott ist Erster der Götter; er schuf sich selber und wurde zugleich Träger einer unendlich großen Fülle von Lebenskraft. Von dieser Kraft gab er darnach den von ihm geschaffenen Untergöttern ihr Maß ab, ebenso den Lebewesen auf der Erde, und

[1]) Horapollon, Hierogl. 1, 35.

[2]) Erman, Die ägypt. Religion[2] S. 32.

bei seiner Fahrt durch den Himmelsraum spendet er Tag für Tag von neuem diese Kraft an Mensch und Tier und Pflanze. In einem Liede an die Sonne [1]) aus der Zeit des Amenophis III (um 1400 v. Chr.) heißt es: „Heil dir, Sonne des Tages, die die Menschheit schuf und sie leben läßt; gewaltiger Falke mit buntem Gefieder; der entstand, um sich selbst zu erheben; der von selbst entstand, ohne daß er geboren wäre; ältester Horus, der im Himmel wohnt, dem man bei dem Erscheinen zujubelt und bei seinem Untergange in gleicher Weise. Der Bildner der Geschöpfe (?) des Erdbodens; der Chnum und Amon der Menschen; der die beiden Länder [2]) in Besitz genommen hat vom größten bis zum kleinsten; die herrliche Mutter der Götter und Menschen; der geschickte Künstler, der nicht ermüdet (?) bei zahllosen Werken (?) ..... der Urgott, der sich selber erzeugte, allsehend, der einzige Herr, der täglich die Länder durchzieht und auf diejenigen blickt, die zu ihm eilen; der am Himmel aufgeht, nachdem er zur Sonne geworden ist, damit er die Jahreszeiten samt den Monaten macht" usw.

Bisher ist meines Wissens nur von Moret [3]) versucht worden, zu erklären, wie sich die Ägypter den Vorgang bei der Sonnenwirkung im einzelnen wohl dachten. Allerdings will er nur zeigen, wie die Einwirkung auf den Gott-König vor sich ging. Dabei legt er die Strahlenhände des Sonnengottes (vgl. unten Abschn. 2) zugrunde und meint, daß der Sonnengott mit diesen Strahlenhänden den Nacken, den Rücken, das Gesicht usw. des Königs bestreicht, wie der Magnetiseur es tut, daß hierbei die göttliche Kraft (fluide magique, fluide de vie, fluide divin) auf den Körper des Königs übertritt, und daß in den Adern des Königs sodann die Sonnenkraft (la liquide de Râ) fließt.

Die Vorstellung des Magnetisierens ist aber nicht einfach genug für die Denkweise des Ägypters der Frühzeit. Es war dem Ägypter hervorragend die Neigung eigen, alle Dinge im

---

[1]) Röder, Urkunden zur Religion des alten Ägyptens S. 10.

[2]) Das ist Ober- und Unterägypten.

[3]) Moret, Du caractère réligieux de la royauté pharaonique, Paris 1902, S. 47 u. 80. — Moret, Le rituel du culte divin journalier en Égypte, Paris 1902, S. 100.

Weltgetriebe sich nüchtern und durchaus sinnlich vorzustellen; darum dachte er sich, wie ich glaube, das Spenden der Lebenskraft in folgender Weise: der Sonnengott neigt seine Arme als Strahlen zur Erde und läßt hierbei die in unendlicher Fülle in seinem Inneren aufgespeicherte Lebenskraft aus sich herausfließen, wie (um ein grobes Bild zu gebrauchen) aus einem Behälter die aufgespeicherte Flüssigkeit herausströmt; und dieser Kraftstrom, der also das eigene lebendige Ich des Sonnengottes, d. h. die geistige Sonnengott-Materie selber ist, fließt über seine Arme und seine Hände, um von da in die Lebewesen einzuströmen. Es liegt also Kraftübermittelung unter Verwendung von Leitern (der Sonnenarme) vor, wobei diese Leiter das Lebewesen berühren. Die Kraft des Sonnengottes, d. i. sein lebendiges Ich, wird bei diesem Vorgange nicht verringert, ähnlich dem Magneten, der ein bislang unmagnetisches Eisen durch Berührung magnetisch macht, ohne selber an Kraft zu verlieren. Da jene Kraft durch Überströmen in die Lebewesen gelangt, mag sie das göttliche Fluidum genannt werden. Dieses göttliche Fluidum ist mit dem Tabu der Naturvölker nicht zu vergleichen, ist auch keineswegs eine Kraft, die das ganze Weltall mechanisch durchzieht und automatisch Leben schaffend und Leben erhaltend wirkt; das Fluidum ist vielmehr die in jedem Einzelfalle bewußt wirkende Gotteskraft [1]), welche, einströmend in den Körper eines jeden Wesens, dieses Wesen belebt und damit zum lebendigen Einzelwesen macht, und zwar derart, daß die Lebensbetätigungen dieses Einzelwesens die mit Bewußtsein ausgeführten Betätigungen des innewohnenden Gottes sind. Allerdings besitzt nicht jedes Einzelwesen das Fluidum in gleicher Menge oder Dichtigkeit oder Stärke, daher ist auch die Lebensäußerung der Wesen nicht von gleicher Art. Das Tier hat anderen Wert als die Pflanze, der Mensch anderen Wert als das Tier, der König wiederum anderen Wert als der Untertan.

[1]) Merkwürdig ist, daß es eine ägyptische Gottheit der „Gotteskraft" gab, von der wiederholt gesagt wird, daß sie „flutet", wie das Wasser, und die dem Menschen in der Not hilft; vgl. Spiegelberg, Ztschr. ägypt. Sprache 56 (1920).

Ein ägyptischer Mythus aus der Frühzeit des neuen Reiches (etwa 1500 v. Chr.) erzählt von der Weltschöpfung durch den Sonnengott (Atum) folgendes[1]: „alle Menschen, alles Vieh, alle Reptilien leben dadurch, daß er (Atum) irgend etwas, das er will, denkt und ausspricht". Der Gedanke also verursachte das Wort, und das Wort schuf die Welt. Aber diese Schöpfung der körperlichen Welt durch das Wort[2] ist doch wieder zu trennen von der Belebung der Wesen durch das Fluidum. Moret sagt daher zutreffend[3], daß der Sonnengott zwei Machtmittel zur Schöpfung angewendet habe, nämlich sein Wort (den Donner) und sein Auge (die Sonnenscheibe). Die Sonnenscheibe aber ist die Spenderin des Fluidums.

Daß den ägyptischen Göttern ein „geheimnisvolles Fluidum" im allgemeinen innewohnt, welches auf die Gläubigen überströmt, hat G. Maspero schon 1895 ausgesprochen; er setzt dieses Fluidum dem ägyptischen Sa, also der Lebenskraft gleich und sagt darüber folgendes[4]: „Un fluide mystérieux, le Sa, qui circulait à travers leurs (d. i. der Götter) membres, y portait la santé, la vigueur et la vie. Tous ne pouvaient pas également s'en charger, mais il y en avait plus chez les uns, moins chez les autres, et leur puissance d'action se proportionnait à la quantité qu'ils en contenaient. Les mieux pourvus en déversaient volontiers le trop-plein sur ceux qui en manquaient, et tous le transmettaient à l'homme sans difficulté. La transfusion s'en opérait couramment dans les temples." Sodann

---

[1]) Inschriftenstein des Britischen Museums 797 (früher 135). Zuerst eingehend behandelt von Breasted, Ztschr. ägypt. Sprache 39 (1901) S. 39. Nochmals behandelt von Reitzenstein, Poimandres S. 62; sodann von Erman, Ein Denkmal memphitischer Theologie, Sitzb. Akad. Berlin 1911, S. 916. Vgl. Breasted, Development of Religion and Thought in ancient Egypt S. 46.

[2]) Vgl. hierzu den hellenistischen Schöpfungsbericht bei Dieterich, Abraxas S. 20.

[3]) Moret, Royauté S. 41: „Entre tous, le soleil Râ était le createur, par excellence, et les agents de sa puissance créatrice avaient été son œil le soleil, Oeil de Horus, et sa voix, la voix du ciel, la foudre.

[4]) G. Maspero, Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique, Bd. I S. 110.

weiter: „Les dieux eux-mêmes épuisaient leur Sa de vie par l'usage qu'ils en faisaient: les moins vigoureux s'en approvisionnaient auprès des plus forts, et ceux-ci allaient en puiser une plénitude nouvelle dans un étang mystérieux du ciel septentrional qu'on appelait l'Étang du Sa. Les corps divins, alimentés sans cesse par l'influx de cette onde magique, conservaient leur vigueur bien au delà du terme alloué aux corps de l'homme et de la bête."

Masperos Fluidum ist wesentlich verschieden von demjenigen Fluidum, das ich behandeln möchte. Während Maspero sein Fluidum dem Sa gleichsetzt, das die Götter aus dem Teiche schöpfen, um sich immer von neuem mit frischer Lebenskraft zu versorgen, setze ich das meiner Abhandlung zugrunde liegende göttliche Fluidum dem Ka gleich (vgl. Abschn. 19), d. h. der geistigen Sonnenmaterie, die das persönliche Ich des Urgottes darstellt, und die der Urgott weitergibt an die andern Götter, damit jene Kraftmaterie auch dort jedesmal das lebendige und bewußt wirkende Ich des einzelnen Gottes bilde; und ebendieselbe Kraftmaterie des Urgottleibes ist es, die in den Leib des Königs überströmt, sowie in den Leib jedes anderen Lebewesens, nur jedesmal verschiedenartig abgetönt.

2. **Das Fluidum des Sonnengottes zur Zeit des Amenophis IV.** Die Hauptstätte des Sonnenkultes war von alters her Heliopolis. Die Vorzugstellung des Sonnengottes brachte es mit sich, daß Amenophis IV (um 1370 v. Chr.) seine neue monotheistische Sonnenreligion[1]) aufzurichten wagen durfte. Zahlreiche Reliefbilder[2]) seiner Zeit aus Amarna lassen erkennen, wie man sich das Wesen der Sonnenkraft zu dieser Zeit dachte.

---

[1]) Erman, Die ägyptische Religion[2] S. 77.

[2]) Davies, The Rock Tombs of El Amarna (Archaeological Survey of Egypt), Band I—VI. — Schäfer, Kunstwerke aus der Zeit Amenophis IV, Ztschr. f. ägypt. Sprache 52 (1914), S. 76. — Schäfer, Altes und Neues zur Kunst und Religion von Tell el-Amarna, Ztschr. ägypt. Spr. 55 (1918), S. 10. — Bissing, Denkmäler zur Geschichte der Kunst Amenophis IV, Sitzungsber. Akad. München 1914. — Erman, Die ägypt. Religion[2], S. 83.

Die Bilder zeigen den König entweder allein, oder in Gemeinschaft mit Frau und Kindern; oberhalb schwebt die Sonnenscheibe, welche ihre Strahlen herabsendet. Ist der König mit Familie dargestellt, so verbreiten sich die Strahlen über die ganze Familie. Die Zahl der Strahlen ist nicht immer dieselbe, es werden nur soviel dargestellt, als zur Bestrahlung der Gruppe nötig ist. Jeder einzelne Strahl ist bis an den Körper der Person herangeführt und endigt dort in einer menschlichen Hand. Die vielen Hände befinden sich in nächster Nähe des Körperumrisses. Die Höhlung jeder Hand öffnet sich stets in der Richtung nach dem bestrahlten Körper hin. Trifft ein Strahl in spitzem Winkel gegen den Körper, z. B. gegen die Stirn, so biegt sich die Hand kräftig um, damit die Handfläche ihre Parallelstellung gegen die Stirn erhält.

Da die Sonnenstrahlen alle als Hände endigen, können sie nicht die von der Sonne ausströmende Lebenskraft selber darstellen, vielmehr müssen sie, obwohl sie als schnurgerade Linien gezeichnet sind, die langgestreckten Arme des Sonnengottes sein. Diese Arme sind also die Übermittler oder Leiter der im Sonnengotte beruhenden Lebenskraft (des Fluidums). Wenn anderswo eine Hand ein körperliches Ding abgibt, steht die Handhöhlung nach oben, damit das Ding darin ruhen kann, oder das Ding wird wenigstens mit den Fingern festgehalten; hier aber steht die offene Handhöhlung stets nach unten, in der Richtung nach der Person hin. Daraus folgt, daß etwas Unkörperliches gespendet wird, also eine unsichtbare Kraft, die aus der offenen Handhöhlung herausströmt. Und da jedesmal, wie erwähnt, die Handfläche gegen den Körperumriß sich parallel stellt, so hat der Künstler zweifellos das Auflegen der vielen Hände auf die einzelnen Körperteile der Person darstellen wollen. Durch Handauflegen also wird das göttliche Fluidum in den Körper des Königs übergeleitet. Dieses Handauflegen ist eine uralte Handlung, die schon bei Erschaffung des ersten Götterpaares durch den Sonnengott angewendet wurde (vgl. unten Abschn. 19).

Eine Abweichung von der Handauflegung zeigt diejenige Strahlenhand (selten deren zwei), die sich unmittelbar neben

der Nase des Königs (oder der Königin) befindet: diese Hand ist nicht zum Auflegen flach geöffnet, sondern hält zwischen den Fingern das auf ägyptischen Bildern zahllos vorkommende Henkelkreuz ☥, und zwar dergestalt, daß dieses Kreuz gegen die Nasenlöcher gerichtet ist. Das Henkelkreuz wird von den Ägyptologen als das Zeichen des Lebens erklärt. Dasjenige also, was jene eine Hand in die Nasenlöcher hineingehen läßt [1]), ist das „Leben", d. h. ebenfalls das göttliche Fluidum. Wie sehr der Künstler betonen wollte, daß die Nasenlöcher es sind, die dieses „Leben" einsaugen, geht besonders deutlich aus etlichen Bildern [2]) hervor: hier biegt sich die das Kreuz haltende Hand scharf nach oben um, damit das Kreuz, d. h. das göttliche Leben, genau in die Nasenlöcher hineinschlüpfen kann.

Eine Inschrift [3]), ebenfalls aus der Zeit des Amenophis IV und aus Amarna, belehrt uns über Art und Zweck des Handauflegens in folgender Weise (Übersetzung Spiegelbergs, mir mündlich mitgeteilt): „er (der Sonnengott), welcher alle Menschen leben läßt" usw., „wenn er in diesem Atumhause (Sonnentempel)..... aufgeht; er hat ihn mit sich selbst (wörtlich: mit sich leiblich) gefüllt durch seine Strahlen .... und gibt sie auf mich mit Leben und Glück (?) in alle Ewigkeit". Also: der Sonnengott erfüllt seinen Tempel mit seinem eigenen Ich mittels seiner Strahlenarme, d. h. er läßt sein Fluidum-Ich aus sich heraus auf seinen Tempel überströmen, und er legt seine Strahlenarme auf den König, um ihn mit immerdauernder Lebenskraft zu erfüllen, d. h. um sein Fluidum-Ich in den Leib des Königs einfließen zu lassen. Diese Worte decken sich mit dem, was ich den bildlichen Darstellungen entnommen habe. Darum ist dieser Text für die Frage nach dem Grundwesen des Fluidums sehr wertvoll.

Das durch die Nase einströmende Fluidum scheint von

---

[1]) Man vergleiche hierzu jene Stellen der Mithrasliturgie: ἕλκε ἀπὸ τῶν ἀκτίνων πνεῦμα τρὶς ἀνασπῶν ὅ δύνασαι, sowie: ἥλιε, ὁ κύριος τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῆς γῆς, θεὲ θεῶν, ἰσχύει σου ἡ πνοή, ἰσχύει σου ἡ δύναμις (Dieterich, Eine Mithrasliturgie 6, 6 und 10, 32).

[2]) Davies, Amarna Bd. I Taf. 10; Bd. II Taf. 13, 33, 34 usw.

[3]) Davies, Amarna Bd. V Taf. 23 Zeile 10.

größerem Werte gewesen zu sein, als das durch Handauflegen übertragene Fluidum, denn nur das erstere wird durch das Henkelkreuz dargestellt, niemals das andere. Vielleicht geht diese Verschiedenartigkeit auf zwei getrennte Darstellungskreise zurück: nach der einen geschieht die Zuführung durch Handauflegen, nach der anderen durch Einströmenlassen in die Nase. Die letztere Auffassung berührt sich eng mit dem alttestamentlichen Einblasen des lebendigen Odems in die Nase des ersten Menschen[1]). Im Papyrus Harris (um 1200 v. Chr.) heißt es[2]), daß der Sonnengott als „Herr des Lebens den Odem in jede Nase gibt". Wohl kann man unter „Odem" die eingeatmete Luft verstehen, aber näher liegt doch im ganzen Zusammenhange der Dinge die Anschauung, daß der Odem das göttliche Fluidum ist, also das „Leben an sich"; und in diesem Falle gehört die Papyrusstelle in den zweiten Vorstellungskreis. Beide Vorstellungskreise gehen offenbar auf sehr alte Zeiten zurück, und wenn sie auf den Amenophisbildern beide zugleich berücksichtigt sind, so ist das ein Beweis für die Zähigkeit, mit der sie beide nebeneinander im Volke wurzelten.

Erman vermutet[3]), daß der von Hermapion in seiner Obeliskenübersetzung gebrauchte Ausdruck βίος ἀπρόσκοπος gleichbedeutend sei mit der Wortbedeutung des „Henkelkreuzes" nebst „Zepter", und er sieht daher in beidem den Ausdruck für „Leben und Genuß". Sethe[4]) möchte lieber ἀπρόσκοπος in ἀπρόσκεπος = ἀπρόσκαιρος ändern, so daß der Sinn sein würde: „nicht zeitliches Leben". Berücksichtigt man aber, daß das Henkelkreuz das göttliche Fluidum darstellt, sowie daß βίος auch „Lebensunterhalt, Nahrung" bedeutet, so ist der Schluß nicht unberechtigt, daß unter βίος hier das göttliche Fluidum zu verstehen sei, welches der Gott mit den Worten: δεδώρημαί σοι βίον ἀπρόσκοπον in den Leib des Königs einströmen läßt; das

[1]) Gen. 2, 7: καὶ ἔπλασεν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον, χοῦν ἀπὸ τῆς γῆς, καὶ ἐνεφύσησεν εἰς τὸ πρόσωπον αὐτοῦ πνοὴν ζωῆς, καὶ ἐγένετο ὁ ἄνθρωπος εἰς ψυχὴν ζῶσαν.

[2]) Reitzenstein, Poimandres S. 61.

[3]) Sitzungsb. Akad. Berlin 1914, S. 268.

[4]) Ztschr. ägypt. Spr. 52 (1914), S. 129.

Fluidum dient zur Erhaltung seines Lebens, wie die irdische Speise zur Erhaltung seines Leibes, aber das Fluidum macht nicht satt, wie irdische Speise, das Fluidum ist in diesem Sinne ἀπρόσκορος, d. h. „nicht sättigend".

Die bildlichen Darstellungen der Strahlenhände sind vor der Zeit des Amenophis IV nicht nachweisbar [1]). Aber der Gedanke, daß der Sonnengott mittels seiner lang ausgestreckten Arme seine Kraft den Lebewesen spendet, ist keineswegs erst eine Neuerung jener Zeit. Schon die aus dem alten Reiche (um 2600 v. Chr.) stammenden Pyramidentexte enthalten diese Anschauung. So lautet einer der ältesten [2]): „Heil dir, Horusauge (Ägypten), das er (der Sonnengott) schmückt mit seinen beiden Armen." Die Vorstellung von dem zweiarmigen Gotte, menschlich gedacht, ist wohl älter als diejenige von dem vielarmigen Gotte.

Aus der letztgenannten Textstelle geht übrigens hervor, daß die Strahlenarme nicht bloß für den König und seine Familie da sind, sondern für sämtliche Lebewesen. Das zeigen auch andere Texte. Im sogenannten großen Hymnus auf den Sonnengott (um 1360 v. Chr.) heißt es [3]): „Wenn du herrlich und groß und glänzend und hoch über jedem Lande bist, umarmen deine Strahlen die Länder bis zum Ende alles dessen, was du geschaffen hast; wenn du auch fern bist, so sind deine Strahlen doch auf Erden." Im Kairiner Papyrus Nr. 17 (um 1500 v. Chr.) heißt es [4]): „Heil dir, Herr der Sonnenstrahlen, der den Glanz schafft, der seine Arme zu dem, den er liebt, ausstreckt; heil dir, einziger Einer, mit vielen Händen." Auch jene Stelle des Papyrus Harris: „Herr des Lebens, der den Odem in jede Nase gibt" deutet an, daß der Sonnengott sein Fluidum in alle Lebewesen einströmen läßt.

Die von der Sonnenscheibe ausgehenden Strahlen treten uns zeichnerisch in der Folgezeit noch einmal vor die Augen,

---

[1]) Schäfer, Ztschr. ägypt. Spr. 55 (1918), S. 26.
[2]) Breasted, Development S. 13.
[3]) Röder, Urkunden zur Religion des alten Ägyptens S. 63.
[4]) Röder, Urkunden, S. 6 u. 7 (Datierung nach Möller).

und zwar auf einem Grabsteine des Louvre[1]) (Zeit um 800 v. Chr.); hier trägt der falkenköpfige Sonnengott die Sonnenscheibe auf dem Haupte, und von dieser Sonnenscheibe laufen vier Strahlen, allerdings ohne Hände, schräg abwärts auf das Gesicht einer betenden Frau. Diese Strahlen müssen wieder die Arme des Sonnengottes darstellen, nicht etwa die ausströmende Kraft selber; sie sind die Leiter, welche das Fluidum hinüberleiten zur Beterin, um sie zu stärken mit frischer Gotteskraft.

Wenngleich die mit Händen ausgestatteten Sonnenstrahlen in der Zeit nach Amenophis IV bildlich nicht zu finden sind, liegt doch die Vermutung nahe, daß sie in der Volksanschauung gleichwohl weiterlebten. Die auf das Gesicht des Beters gerichteten Strahlen, wie auf dem Grabsteine des Louvre, werden auch im Totenbuche erwähnt[2]): „Heil dir (Sonnengott), der über Gerechtigkeit zufrieden ist! Wenn du den Himmel befährst, sieht jedes Gesicht nach dir; bist du stark und schreitet deine Majestät einher, so ruhen deine Strahlen auf den Gesichtern, ohne daß man sie kennt." Das Nichtkennen bedeutet die Unsichtbarkeit der Arme des Sonnengottes. Derselbe Gedanke findet sich übrigens öfter, so auch im Hymnus der beiden Baumeister Horus und Set an den Sonnengott (um 1400 v. Chr.)[3]): „Deine Strahlen treffen das Gesicht, ohne daß sie erkannt werden."

3. **Der König als Gott.** Seit den ältesten Zeiten wurde der ägyptische König als Gott angesehen und verehrt[4]). Auch Amenophis IV ließ sich bei Lebzeiten als der lebende Gott verehren[5]). Wenn das göttliche Fluidum, dieses lebendige Ich des Sonnengottes, gleichmäßig in alle Lebewesen ohne Unterschied einstrahlt, müßte auch eigentlich jedes Lebewesen in gleicher

[1]) Zeichnung bei Schäfer, Ztschr. ägypt. Spr. 55 (1918), S. 27, nach einer Skizze Möllers.

[2]) Röder, Urkunden, S. 232.

[3]) Röder, Urkunden, S. 9.

[4]) Vgl. Ed. Meyer, Gesch. d. Altertums[3] I, 2 S. 152.

[5]) Röder, Urkunden S. 69 ff.

Bewertung die Wohnung des Gottes sein, eine Schlußfolgerung, die von den Mysten der hellenistischen Zeit in ihrer Weise auch wirklich ausgesponnen wurde. Aber dem Orientalen steht nun einmal der König unendlich hoch über seinem Volke, und es muß auch das Fluidum im Königsleibe unendlich höher stehen als dasjenige im Untertanenleibe. Daher die beiden Grundsätze: nur im Königsleibe ist das göttliche Fluidum von so hoher Beschaffenheit, daß es dem Gotte gleichkommt; sodann: diese höchste Steigerung geht erst bei der Thronbesteigung vor sich.

Der regierende König ist Träger des göttlichen Fluidums in seiner höchsten Potenz, d. i. Träger des unteilbaren und ungeteilten vollen Lebensinhaltes des Sonnengottes. Das lebendige Gottes-Ich füllt den ganzen Königsleib aus und stellt so den Königska dar (vgl. Abschn. 19). Des Königs sichtbarer und betastbarer Körper ist nur die Hülle für den Gott oder die Behausung des Gottes. Des Königs Worte und Taten sind Äußerungen des in seinem Inneren wohnenden Gottes. Der Sonnengott selber regiert auf Erden in der Hülle des Königsleibes. Dem Könige gebührt daher göttliche Verehrung[1]; zwar nicht dem Könige im Hinblick auf seine irdische Hülle, wohl aber dem Könige, insofern sein Lebensdasein und sein Wirken die Betätigungen des in ihm wohnenden Gottes sind. Die Verehrung des Königs entspringt derselben Anschauung, wie die Verehrung des Götterbildes (vgl. Abschn. 7): der Leib des Königs wie der Leib des Götterbildes, die beide gleichermaßen aus irdischen Stoffen bestehen, sind die Behausungen[2] des Gottes, und beidemal gilt die Verehrung dem Gotte, der in dieser Behausung wohnt, wenn auch äußerlich der irdische Leib beidemal die Verehrung entgegennimmt und beidemal Gott genannt wird.

---

[1]) Über die göttliche Verehrung des Königs im allgemeinen vgl. Moret, Du caractère réligieux de la royauté pharaonique S. 209 ff. und 235 ff.

[2]) In der Rosettana (Dittenberger, Orientis gr. inscr. 90, 3) heißt der König εἰκὼν ζῶσα τοῦ Διός (Amon), also „Götterbild des Amon". Nur ist der König εἰκὼν ζῶσα, die übrigen εἰκόνες dagegen haben keine Eigenbewegung.

Da der König nur als König Gott ist, so folgt daraus, daß seine Brüder keine Götter sein können. Die Königin dagegen ist Göttin, wie aus der Henkelkreuzverwendung (vgl. Abschnitt 4) hervorgeht. Die Königskinder wiederum können keine Götter sein, weil sie sonst allesamt Götter bleiben würden, nachdem einer von ihnen den Thron bestiegen hat. Auch der Kronprinz ist kein Gott, weil die Göttlichkeit mit der Herrschergewalt zusammenfällt. Aber der Mitherrscher steht dem Könige gleich [1]), er ist Gott wie dieser.

Erst bei der mit großer kultischer Feierlichkeit begangenen Thronbesteigung [2]) strömt das göttliche Fluidum in den Königsleib in der zur Erlangung der vollen Göttlichkeit nötigen Menge oder Stärke ein. Wie das vor sich geht, zeigen mehrere Reliefbilder des neuen Reiches [3]): der König kniet zum Empfang des Fluidums vor dem Gotte nieder, aber stets so, daß er dem Gotte den Rücken zukehrt; der Gott erhebt beide Hände, um sie von hinten her auf die Schultern des Königs zu legen. Diese Bewegung wird von Moret als „Umarmung" gedeutet [4]). Aber es ist doch merkwürdig, daß der Gott den König von hinten her umarmt, während sonst auf den Bildern König und Gott sich ins Angesicht blicken. Der Zusammenhang wird klar, wenn wir daran denken, wie der Sonnengott es machte, als er das erste Götterpaar belebte: nachdem er ihren Körper geschaffen hatte, „legte er", so heißt es in einem Texte aus Abydos [5]), „seine Arme hinter sie, und damit ging sein Ka auf sie über, und sie lebten". Der Ka ist das göttliche Fluidum (vgl. unten Abschn. 19), und jene Armbewegung ist das Handauflegen. Weil nach ägyptischer Auffassung jedermann, der einem andern einen Dienst erweist, „hinter ihm steht", so hat auch der Urgott bei seiner Schöpfungshandlung seine Arme von hinten her auf das erste Götterpaar gelegt, um sein Fluidum-Ich und damit sein göttliches Le-

---

[1]) Moret, Royauté S. 78.

[2]) Moret, Royauté S. 76 ff.

[3]) Lepsius, Denkm. III 124 d und IV 2. — Moret, Le rituel du culte divin journalier en Egypte, Tafel I und II. — Moret, Royauté, Tafel II.

[4]) Moret, a. a. O.

[5]) Mariette, Abydos Taf. 16. — Erman, Die ägypt. Religion² S. 102.

den in sie hineinströmen zu lassen. Und ebendieselbe Handlung wiederholt sich bei der Krönung [1]) jedes Königs, wobei auch hier das Fluidum die zur Schaffung eines „Gottes" nötige Potenz hat. Das ist die Weihe, das Weitergeben der Gotteskraft durch Handauflegen.

Jedes die Vollpotenz eines Gottes besitzende Fluidum — gleichviel ob es in der Sonnenscheibe wohnt oder in einem Götterbilde, oder im Königsleibe — vermag aus sich heraus, aus eigener Entschließung, also mit Bewußtsein, das Fluidum weiterzuleiten, sei es durch Ausstrahlung, sei es durch Berührung. Das Weitergeben seitens des Königs erfolgt, wenn der König jemanden zum Mitherrscher und Nachfolger [2]) bestimmt. Ein Bild aus Der el-Bahri [3]) zeigt, wie Thutmosis I (um 1520 v. Chr.) seiner zur Mitherrschaft und Nachfolge bestimmten Tochter Hatschepsut die Handauflegung zuteil werden läßt. Die Tochter steht dabei vor dem auf dem Throne sitzenden Vater, aber auch hier so, daß sie ihm den Rücken zudreht.

Wenn nun der König erst bei der Thronbesteigung Gott wird [4]), steht diese Auffassung in Widerspruch zu der anderen, wonach die Begattung der Königin nicht durch den König erfolgt, sondern durch den die körperliche Gestalt des Königs annehmenden Gott [5]); denn im letzteren Falle müßten ja die Kinder schon von Geburt an Götter sein, und der Prinz wäre Gott schon nach der Geburt, nicht erst nach der Thronbesteigung. Andererseits ist aber

---

[1]) Es ist möglich, daß der handauflegende Gott, der auf den Reliefbildern als Gott in Menschengestalt wiedergegeben wird, bei der wirklichen Krönungshandlung durch einen mit den Abzeichen des Gottes geschmückten Priester dargestellt wurde.

[2]) Aufzählung solcher Fälle bei Moret, Royauté S. 79 Anm. 1.

[3]) Naville, The Temple of Deir el-Bahari III Taf. 61. — Moret, Royauté S. 80 Abb. 12.

[4]) Erman, Ägypten S. 89.

[5]) Inschrift von Der el-Bahri, zuletzt behandelt von Sethe, Urkunden des ägypt. Altertums, herausg. von Steindorff, Bd. IV S. 102. Vgl. den Trug des Nektanebos bei Ausfeld, Der griech. Alexanderroman. Vgl. auch Weinreich, Der Trug des Nektanebos. — Moret, Royauté S. 49 ff. — Über den Glauben an übernatürliche Empfängnis im allgemeinen siehe Fehrle, Die kultische Keuschheit im Altertume, S. 21 (mit reicher Literaturangabe).

der Leib des Königs schon an sich die Wohnung des lebenden Gottes; da wäre es gar nicht nötig, daß der Gott erst die Gestalt des Königs bei der Begattung annimmt, weil er ja beständig schon drinnen wohnt. Indessen — Widersprüche aller Art, die in zeitlich oder räumlich getrennten Vorstellungskreisen ihren Ursprung haben, finden sich in der ägyptischen Religion allenthalben, und es kommt hier nicht darauf an, die Widersprüche mythologisch aufzuklären, was selbst die alten Ägypter vielfach nur mit starken Kunstgriffen zuwege brachten, sondern lediglich diejenige Anschauung zu verfolgen, die es mit dem göttlichen Fluidum zu tun hat.

Der König bezeichnet sich in den Inschriften als den „Sohn" Gottes, er nennt den Gott seinen „Vater" [1]). Ob diese Auffassung mit der übernatürlichen Empfängnis seiner Mutter in Zusammenhang gebracht wird, oder damit, daß der Gott als Vater den König als seinen Sohn bei der Thronbesteigung mit seinem Ich erfüllt, mag dahingestellt bleiben. In dem einen wie anderen Falle bildet das göttliche Fluidum als das Gottes-Ich das Bindeglied zwischen dem Gotte als Vater und dem Könige als Sohn; beide sind erfüllt von demselben göttlichen Fluidum in derselben göttlichen Potenz, beide sind innerlich wesensgleich. Vater, Sohn und Fluidum sind, äußerlich betrachtet, drei getrennte Dinge, aber innerlich doch wiederum eine Einheit [2]), weil es sich kultisch nur um verschiedenartige Wirkungsformen des Urstoffes, d. i. des göttlichen Fluidums handelt, welches als unteilbares und ungeteiltes Gottes-Ich den Leib des Gottes ebenso ausfüllt, wie den Leib des Königs. Diese Auffassung hat große Ähnlichkeit mit der christlichen Dreieinigkeitslehre.

4. **Das Henkelkreuz.** Daß zwischen dem Königsfluidum und dem Untertanenfluidum ein Unterschied besteht, zeigt die Verwendung des Henkelkreuzes ☥ auf den Denkmälern. Nur

[1]) Erman, Die ägypt. Religion², S. 66. In der Rosettana (Dittenberger, Orientis gr. inscr. 90, 3) heißt der König amtlich υἱὸς τοῦ Ἡλίου.

[2]) Vgl. hierzu Martial V 25: Hermes omnia solus et ter unus. Über Hermes in diesem Zusammenhange vgl. Kroll, Hermes Trismegistos, bei Pauly-Wissowa, Real-Enzyklop. VIII, S. 792 ff.

der Gott und der König tragen dieses Sinnbild, niemals ein Untertan, gleichviel welchen Ranges er sei; nur dem Könige (und der Königin) reicht der Gott das mit diesem Sinnbilde versehene Fluidum. So war es vor Amenophis IV, so blieb es auch nachher. Das Henkelkreuz, obwohl in der Hieroglyphenschrift als Schriftzeichen für „Leben" im allgemeinen angewendet, muß also im Kulte eine besonders bewertete Bedeutung als „göttliches Leben" haben, beruhend auf der höheren Bewertung des göttlichen Fluidums innerhalb des Körpers eines Gottes oder eines Königs. Zepter und Geißel sind die Abzeichen des Königs als oberster Herrscher und Gerichtsherr, das Henkelkreuz aber ist sein Abzeichen als Gott.

Eine Prüfung der Bilder des Amenophis IV gibt darüber den besten Aufschluß. Auf dem Reliefbilde in Berlin (Nr. 14145)[1]) sitzen König und Königin sich gegenüber, auf den Armen halten sie ihre drei Töchter. Die ganze Gruppe wird von 19 Strahlenhänden des Sonnengottes überdeckt; nur der König und die Königin erhalten Henkelkreuze zum Einschlüpfen durch die Nase, und zwar jeder zwei Stück, während die drei Prinzessinnen leer ausgehen. Ebenso ist es auf einem Bilde des Museums zu Kairo[2]). Königskinder sind eben, wie oben ausgeführt, keine Götter.

Ein Bild im Tempel zu Abydos[3]) zeigt den König Seti I (um 1300 v. Chr.), wie er vom Gotte Thot mit Weihwasser besprengt wird; die Wasserperlen verwandeln sich in Henkelkreuze und Heilzeichen. Eine Darstellung im Tempel zu Dendera[4]) zeigt die Besprengung des Königs durch die Götter Horus und Thot mit Weihwasser; auch hier verwandeln sich die Wasserperlen in Henkelkreuze. Auf einem Bilde zu Meroë[5]) ist es Kaiser Augustus, der von jenen Göttern besprengt wird; hier verwandeln sich die Wasserperlen gleichfalls in Henkelkreuze und Heilzeichen. Auf diesen zeitlich weit auseinanderliegenden Bil-

[1]) Erman, Die ägypt. Religion[2], S. 83. — Schäfer, Ztschr. ägypt. Spr. 52 (1915) S. 78 und 55 (1918) S. 12 u. 13.

[2]) Abbild bei Schäfer, Ztschr. ägypt. Spr. 52 (1915) S. 85.

[3]) Abbild bei Moret, Royauté S. 251.

[4]) Abbild bei Moret, Royauté S. 215.

[5]) Lepsius, Denkm. IV 71.

dern liegt der gleiche Gedanke ausgedrückt, nämlich das Hinüberströmen des göttlichen Fluidums auf den König zur Schaffung der königlichen Gottheit, wobei das Fluidum bildlich durch Henkelkreuze wiedergegeben wird. Nur strömt das Fluidum (die Kreuze) hier nicht, wie auf den Amenophisbildern, durch die Nase ein, sondern fließt, wie beim Handauflegen, an beliebigen Stellen des Körpers durch die Haut in das Innere hinein. Der Umstand, daß die Fluidumskreuze fließend und perlend wie Wasser dargestellt sind, zeigt deutlich, daß man das Fluidum und damit auch die im Leibe des Königs und im Holzleibe des Götterbildes wohnende Gottheit als strömende, flüssigkeitsähnliche Kraft sich dachte (vgl. oben S. 3).

Eine Erklärung der Form des Henkelkreuzes ist mehrfach versucht worden. Maspero [1]) deutete die Form als menschliche Gestalt mit Kopf, Armen und Beinen. Loret [2]) sah einen Spiegel mit Handgriff. Gardiner [3]) erklärte die Form des Bildes als Wiedergabe der Bindung von Sandalenbändern. Moret, veranlaßt durch Soldi [4]), wies auf die Ähnlichkeit des Zeichens mit dem auf punischen Stelen eingemeißelten Zeichen hin, welches schematisch die Sonne, den Himmel und die Sonnenstrahlen darstellt, wobei die Strahlen als spitzes Dreieck gezeichnet sind, ähnlich der archaischen Form [5]) des ägyptischen Henkelkreuzes. Der jüngste Versuch einer Deutung rührt von Jéquier [6]) her, der die früheren Deutungen zusammenfassend bespricht und zu dem Ergebnisse kommt, daß das Zeichen ursprünglich ein magischer Knoten sei.

Bei dieser Frage ist vielleicht die Beobachtung von Wert daß der Gott und der König, wenn sie das Henkelkreuz tragen, dasselbe stets mit der Hand am Henkel anfassen, daß aber der Gott, wenn er das Kreuz dem Könige entgegenhält, dasselbe

[1]) Vgl. Moret, Royauté S. 41.

[2]) Sphinx V S. 138.

[3]) Life and Death (Hastings: Encyclop.).

[4]) Vgl. Moret, Royauté S. 42.

[5]) Petrie, Royal Tombs 1st Dynasty I, Taf. 22 Nr. 11 u. 12.

[6]) Bulletin de l'Institut français d'archéol. orientale XI (1914) S. 121 ff.

am entgegengesetzten Ende anfaßt, so daß der Henkel dem Könige zugewendet wird. Der Schwerpunkt in der Bewertung des Henkelkreuzes liegt also im Henkel. Nun gebührt das Henkelkreuz als Sinnbild der Gottheit außer dem Gotte nur noch dem Könige, es muß also der Begriff der Gottheit in jenem Henkel ausgedrückt liegen.

5. **Das göttliche Fluidum im Untertanenleibe.** Die Lehre, daß das Fluidum des Sonnengottes in jegliches Lebewesen einströmt, um es zu beleben und am Leben zu erhalten, schuf gleichwohl, wie wir sahen, eine Scheidung zwischen dem Königsfluidum und dem Untertanenfluidum, weil eine Gleichsetzung die Zerstörung der politischen Grundgesetze des ägyptischen Staates bedeutet hätte. Erst mit dem Tode des Untertanen hört diese Scheidung auf, allerdings erst nach der Anschauung späterer Zeit [1]); jetzt war der verstorbene Untertan ein Gott, gleichwie der verstorbene König. Aber in den Köpfen von Denkern, die sich von der orientalischen Vorstellung des Königtums freimachen konnten, mag der Gedanke, daß auch der lebende Mensch, und zwar ohne König zu sein, Träger Gottes sein könne, als eine notwendig sich ergebende Schlußfolgerung gewuchert haben. Mit größerer Deutlichkeit tritt uns diese Anschauung von der Gleichsetzung erst zu Beginn der hellenistischen Zeit entgegen; wir lernen sie aus griechischen Papyri (Zauberpapyri) kennen. Verfehlt wäre es, wenn man den Gottmenschen dieser Zeit ausschließlich auf die pharaonische Zeit zurückführen wollte, denn der hellenistische Mystizismus ist ein Gemisch religiöser Vorstellungen verschiedener Völker [2]). Wenn wir aber finden, daß gewisse Vorstellungen der hellenistischen Mysten verständlicher werden, sobald wir zur Erklärung die Fluidumslehre zu Hilfe nehmen, kann diese Erkenntnis dazu dienen, rückwirkend die Deutung von Riten und Formeln der pharaonischen Zeit sicherer zu erfassen, und umgekehrt darf die pharaonische Zeit

[1]) Schäfer, Ztschr. ägypt. Spr. 43 (1906) S. 70.

[2]) Vgl. Reitzenstein, Die hellenistischen Mysterienreligionen, S. 2 ff. — Dieterich, Abraxas S. 2. — Röder, Urkunden zur Religion des alten Ägyptens, S. LIII ff.

zur Deutung der helleniſtiſchen Zeit hilfsweiſe herangezogen werden. Immerhin möchte ich auf das Gebiet der Myſterienreligionen ſowie des Herrſcherkultes [1]) und Chriſtuskultes [2]) hier nicht abſchweifen, wenngleich dort überall Spuren des göttlichen Fluidums deutlich wahrnehmbar ſind. Nur auf etliche Zauberpapyri ägyptiſcher Herkunft möchte ich hinweiſen, welche die Gleichſetzung von Gott und Menſch ausſprechen.

In einem Zauberpapyrus bei Weſſely [3]) heißt es: ἐξορκίζω σε τὸν ὑπηρέτην, ὅτι ἐγὼ σὲ θέλω εἰσπορευθῆναι εἰς ἐμέ. Wer der ὑπηρέτης iſt, geht aus der Stelle nicht hervor; Reitzenſtein [4]) vermutet Anubis, der in Pap. Lond. 121, 548 als ὁ πάντων θεῶν ὑπηρέτης bezeichnet wird. Für unſere Unterſuchung iſt allein von Wert, daß hier vom „Eingehen" Gottes in den Menſchen die Rede iſt, ein Vorgang, der auch ſonſt in den Myſterienreligionen eine große Rolle ſpielt und vielfach das Kernſtück der „Geheimniſſe" bildet. Dieſes „Eingehen" erinnert uns ſofort an jenes Einſtrömen der Lebenskraft, d. h. des lebendigen Ichs des Sonnengottes, in den Leib des ägyptiſchen Königs. Pap. Lond. I 122, 49 (Beſchwörung des Hermes) lautet: ἐλθέ μοι, κύριε Ἑρμῆ, κτλ., οἶδα σέ, Ἑρμῆ, καὶ σὺ ἐμέ, ἐγὼ εἰμι σὺ καὶ σὺ ἐγώ, ſowie ebendort 122, 34: σὺ γὰρ ἐγὼ καὶ ἐγὼ σύ, τὸ σὸν ὄνομα ἐμὸν καὶ τὸ ἐμὸν σόν, ἐγὼ γάρ εἰμι τὸ εἴδωλον σοῦ [5]). Auch hier die Vorſtellung, daß das Einſtrömen (ἐλθέ μοι) den Menſchen zum Gott macht.

Reitzenſtein [6]) bezeichnet jenes εἴδωλον als den Ka (vgl. unten Abſchn. 19); es wäre alſo das εἴδωλον hier gleich dem Begriffe ψυχή, zumal die ψυχή im griechiſchen Vorſtellungskreiſe [7]) etwas Ähnliches iſt wie der ägyptiſche Ka. Es ſcheint,

[1]) Cumont, Die Myſterien des Mithra (deutſch von G. Gehrich), S. 81 ff. — Blumenthal, Der ägyptiſche Kaiſerkult, Archiv für Papyrusforſchung V S. 317. — Kornemann, Zur Geſchichte der antiken Herrſcherkulte, Klio I S. 51 (mit der ſonſtigen Literatur).

[2]) Lohmeyer, Chriſtuskult und Kaiſerkult, Tübingen 1919.

[3]) Denkſchr. Akad. Wien 1888 S. 125 Z. 3205.

[4]) Poimandres S. 19 Anm. 2.

[5]) Dieterich, Eine Mithrasliturgie S. 97.

[6]) Poimandres S. 21 Anm. 11.

[7]) Über die Gleichſetzung von ψυχή und εἴδωλον vgl. O. Waſer, Über

sagt Erman [1]), als habe Ka als das gewähltere Wort für Seele gegolten. Indessen gestattet die Fluidumslehre eine andere Erklärung des εἴδωλον an jener Stelle, und zwar unter Beibehaltung der Grundbedeutung von „Bild, Nachbildung, Götterbild". Wie das Fluidum eines Gottes in dessen Standbild hineinströmt (vgl. Abschn. 7), um dort als lebendiges Gottes-Ich zu wirken, so auch in den Leib des Mysten. Die Worte ἐγὼ γάρ εἰμι τὸ εἴδωλον σοῦ bedeuten alsdann: „Ich bin dein Götterbild [2]), meine Leibeshülle ist dein Götterbild, in das du hineinströmst, und dadurch wird mein inneres Ich gleich deinem Ich".

Eine Stelle des Pap. Leid. W lautet [3]): δεῦρό μοι ὁ ἐκ τῶν τεσσάρων ἀνέμων, ὁ παντοκράτωρ, ὁ ἐνφυσήσας πνεῦμα ἀνθρώποις εἰς ζωήν. Die Stelle hat Anklänge an Gen. 2, 7 (vgl. oben S. 8, Anm. 1). Unter δεῦρό μοι ist, wie oben unter ἐλθέ μοι, der Wunsch zu verstehen, das göttliche Fluidum zu empfangen; das πνεῦμα ist das Fluidum selber.

Setzt man das πνεῦμα, diesen vielbehandelten Begriff [4]), in unserem Zusammenhange dem göttlichen Fluidum gleich, so gewinnt man die anschaulichste Vorstellung von dem, was das πνεῦμα in seiner Ursprungsgestalt war. Der „Odem" im Pap. Harris, welchen der Gott „in die Nase gibt" (oben S. 8); ferner das „göttliche Leben" (dargestellt durch das Henkelkreuz), welches der Gott in die Nase des Königs einströmen läßt (oben

---

die äußere Erscheinung der Seele, Archiv für Religionswissenschaft 16 S. 360 und 377. — Rohde, Psyche, Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen. — Körte bei Pauly-Wissowa, Realenzykl. V S. 2084 ff.

[1]) Die ägypt. Religion[2] S. 103 Anm. 1.

[2]) In der Rosettana (vgl. oben S. 11 Anm. 2) heißt der König εἰκὼν ζῶσα τοῦ Διός, wo εἰκών, wie hier εἴδωλον, als „Götterbild" aufzufassen ist.

[3]) Text auch bei Dieterich, Abraxas S. 195, 5.

[4]) Vgl. die zusammenfassende Darstellung mit zahlreichen Belegen bei Reitzenstein, Die Mysterienreligionen S. 136 ff. Ferner: Dieterich, Eine Mithrasliturgie S. 116. — Cremer in der Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche[3] Bd. 6 S. 450 ff. und Bd. 18 S. 128 ff. — Leisegang, Der heilige Geist, 1. Band: Die vorchristl. Anschauungen und Lehren vom πνεῦμα und der mystisch-intuitiven Erkenntnis, Leipzig 1919.

S. 7 u. 15), sowie das πνεῦμα, welches der Gott dem Menschen einhaucht[1]), ist alles das göttliche Fluidum, dieses lebendige Gottes-Ich, welches in den Leib des Menschen hineingeht. Der Leib des Mysten ist die Behausung des Gottes, gleichwie der Leib des Pharao und der Holzleib des Götterbildes. Durch das Einströmen gehen Gott und Mensch ineinander über, sie werden wesensgleich. Das göttliche Fluidum, dieses Ich des Gottes, wohnt, wie in seiner eigenen Hülle, so in der Körperhülle des Mysten; die Hüllen sind verschieden, aber der Hülleninhalt ist derselbe, weil das göttliche Fluidum als lebendige Gotteskraft unteilbar ist und ungeteilt bleibt, auch wenn es, wie in Abschn. 7 näher auszuführen ist, in beliebig vielen Körpern gleichzeitig seinen Wohnsitz nimmt.

6. **Heilige Tiere und heilige Pflanzen.** Die auf die Erde herabgesenkten Strahlenarme des Sonnengottes beleben alle Wesen, also auch das Vieh und die Pflanzen. Eine Stelle im Kairiner Hymnus an den Sonnengott[2]) lautet: Er (der Gott), welcher dem Kücken im Ei den Atem gibt und den Sohn der Schlange belebt". Der „Atem" ist hier wiederum der „Odem", d. h. nicht die eingeatmete Luft, sondern die Lebenskraft, also das Fluidum; durch das Einströmen wird der Sohn der Schlange „belebt".

Es ist naheliegend, zu vermuten, daß auf dieser Grundlage die Tierverehrung[3]) entstand. Wie das Königsfluidum von größerem Werte ist als das Untertanenfluidum, so zeichneten sich bei dem Fluidumempfange auch etliche Tiere vor anderen Tieren aus, deren Körper sodann Träger Gottes wurden. Vielleicht ist die Fluidumslehre auch geeignet, das Grundwesen der Seelenwanderung (Herod. II, 123) besser zu verstehen. Das

---

[1]) Reitzenstein, Mysterienreligionen S. 139. — Fehrle, Kultische Keuschheit im Altertum S. 85. — Dieterich, Eine Mithrasliturgie S. 116.

[2]) Röder, Urkunden S. 7.

[3]) Der Gedanke, daß der Gott im Tierleibe wohne, ist auch außerhalb Ägyptens nicht fremd. Vgl. Stengel, Opferbräuche der Griechen S. 73 f. Zur Frage im allgemeinen vgl. Wiedemann, Archiv f. Religionswissensch. 9 (1906) S. 482 ff.

aus dem Sonnenleibe fließende Fluidum ist, wohin es auch strömt, immer die gleiche Gotteskraft, die aber, als persönliche Erscheinung des Einzelwesens geformt, jetzt in diesem Wesen wohnt, um nachher, nach dessen Tode, in ein zweites Wesen bei der Geburt einzuströmen, wobei durch Geburt des einen der Tod des anderen ausgeglichen wird. Bei diesem Überspringen macht die Art des belebten Wesens nichts aus. Der Grundsatz der verschiedenartigen Potenz wird hierbei freilich außer acht gelassen.

Was für die Tiere gilt, gilt auch für die Pflanzen[1]), wenn es auch unklar ist, ob die Ägypter einen heiligen Baum gerade als „Sitz" einer Gottheit sich dachten; aber die Lotosblume[2]) dachten sie sich gelegentlich als Sitz der Seele eines Verstorbenen.

7. Das Fluidum des Götterbildes. Für die Denkweise eines Volkes der Frühzeit gilt das Abbild einer Person ebensoviel wie die lebende Person selber[3]). Das Fluidum als lebendiger Inhalt eines bestimmten Einzelgottes wohnt daher auch in jedem Abbilde dieses Gottes aus Holz oder Metall oder Stein, und zwar jedesmal als das unteilbare Ich dieses Gottes. Durch Hinüberströmen auf Bilder in unbeschränkter Zahl erleidet dieses Ich keine Schwächung (vgl. oben S. 3). Das Fluidum jedes einzelnen Götterbildes hat Bewußtsein, weil es das lebendige Ich des Gottes ist. Aus diesem Grunde hat der im Götterbilde wohnende Gott die Fähigkeit, sein Fluidum aus diesem Götterbilde heraus weiterzugeben, sei es durch Ausstrahlung oder durch Berührung (vgl. oben S. 3). Das alles

---

[1]) Juvenal 15, 10: o sanctas gentes, quibus haec nascuntur in hortis numina. Über heilige Bäume in Ägypten vgl. Wiedemann, Archiv f. Religionswissensch. 9 (1906) S. 486 (Literaturbericht). Über heilige Pflanzen außerhalb Ägyptens vgl. Curtiß, Ursemitische Religion, und Baudissin, Adonis und Esmun S. 433.

[2]) Erman, Die ägypt. Religion², S. 103 u. 116.

[3]) Wiedemann, Bild und Zauber im alten Ägypten, im Korrespondenzblatte der Deutschen Gesellschaft für Anthropologie usw. 1917 S. 1 ff. — Preuß, Archiv für Religionswissenschaft 9 (1906) S. 102. — Geffcken, Der Bilderstreit des heidnischen Altertums, Archiv für Religionswissensch. 19 (1919) S. 286.

gilt für den Urgott (Sonnengott), wie für alle anderen Götter. Wo auch immer ein Kultbild steht, wird dasselbe von dem zuständigen Gotte belebt, indem dieser sein Fluidum hineinströmen läßt. Dabei ist aber Voraussetzung, daß das Abbild ein genaues Abbild der betreffenden göttlichen Person mit allen seinen Sonderheiten ist. Das Fluidum springt vom Kultbilde sogar auf alle Kultgegenstände über, die zum Götterbilde in Beziehung stehen, wie überhaupt auf alle körperlichen Dinge, die sich im umgrenzten Kultbezirke für den Dienst des Gottes befinden. Alle diese Gegenstände werden von göttlichem Fluidum, diesem lebendigen, mit Persönlichkeit und Bewußtsein ausgestatteten Gottes-Ich, gewissermaßen durchtränkt. Das göttliche Fluidum ist an die ihm zugeteilten stofflichen (irdischen) Körper aber gebunden und ist davon abhängig, gleichwie das Licht nur an Körpern haften kann. Das Fluidum kann nicht, wie ein Gespenst, nach freiem Belieben in der Welt umherfahren. Daher kommt es, daß der Heidengott nicht allgegenwärtig ist; er ist an sein Gebiet gebunden, wie der irdische König. Mit zunehmender Entfernung nimmt die Wirkungskraft des Götterbild-Fluidums ab, wie das Licht (vgl. unten S. 26). Will man ein Amulett oder einen sonstigen außerhalb des unmittelbaren Strahlungsbereiches des Götterbildfluidums befindlichen Gegenstand mit dem göttlichen Fluidum kräftig durchtränken, so bringt man das Ding in den Tempel vor das Kultbild. Ist dort der Gegenstand mit dem Fluidum genügend durchtränkt, d. h. „geweiht" worden, so kann man ihn wieder mit nach Hause nehmen.

Auf welche Weise das Beleben der Götterbilder erstmalig vor sich ging, schildert eine Hieroglypheninschrift des Britischen Museums[1]): „Er (Ptah als Urgott oder Sonnengott) bildete die Götter und machte ihre Städte und gründete die Gaue und setzte die Götter in ihr Allerheiligstes und ließ ihre Opferbrote gedeihen und stattete ihr Allerheiligstes aus und bildete ihren Leib nach, bis ihre Herzen zufrieden waren, und dann gingen die Götter ein in ihren Leib aus allerlei

[1]) Übersetzt von Erman, Ein Denkmal memphitischer Theologie, Sitzungsber. Akad. Berlin 1911 Nr. 43.

Holz und allerlei Stein und allerlei Metall." Das „Nachbilden des Leibes" ist die getreue Herstellung des stofflichen Götterbildes aus Holz oder dgl.; das „Eingehen der Götter in ihren Leib" ist das Hineinströmen des Fluidums der Einzelgötter, d. h. der Götter selber, in ihre angemessenen Bilder. Dieses „Eingehen" ist, umgedeutet auf den Mysten der hellenistischen Zeit, das εἰσπορευθῆναι εἰς ἐμέ (vgl. oben S. 18).

Mit Hilfe der stofflichen Organe des Götterbildes ist das Fluidum imstande, zu sehen, was im Tempel vorgeht, den Weihrauch zu riechen, die Lobgesänge zu hören und die Gebete des Beters zu erhören. Würde man jemanden, der schutzsuchend das Kultbild aufgesucht hat, mit Gewalt entfernen, so würde man das an ihm haftende Fluidum verscheuchen und verletzen. Vielleicht spielt beim Asylrechte auch dieser Gesichtspunkt eine Rolle neben dem anderen, daß man den Gott durch Entreißen seines Schützlings beleidigt.

Ich erwähnte bereits (S. 10) einen Grabstein des Louvre mit folgender Darstellung: der Sonnengott mit dem Falkenkopfe trägt auf dem Kopfe die Sonnenscheibe, von der vier Strahlen abwärts auf das Gesicht einer betenden Frau auslaufen. Hier ist die Figur des Gottes mit Einschluß des Falkenkopfes und der Sonnenscheibe als das stofflich gebildete Götterbild anzusehen, das irgendwo im Tempel steht; aber die vier Strahlen enthält das stoffliche Götterbild nicht, diese sind vielmehr eine Zutat des Verfertigers des Grabsteines, um anzudeuten, daß das Fluidum des Gottes auf die Beterin überströmte, also doch wohl, daß der Gott ihren Bitten Gehör schenkte. Beachtenswert ist dabei, daß die vier Strahlen nicht etwa vom Körper des Götterbildes auslaufen, nicht von seinen Händen, auch nicht von seinem Kopfe, sondern von der Sonnenscheibe, die der Gott als Sinnbild auf dem Kopfe trägt. Nicht das Götterbild aus Holz oder Stein oder Erz ist also der eigentliche Spender der Kraft, sondern das in diesem Götterbilde wohnende Fluidum, dessen bildlicher Ausdruck die auf dem Kopfe ruhende stoffliche Sonnenscheibe ist.

Aus alledem geht hervor, daß die Anbetung nicht eigentlich dem Götterbilde aus Holz oder Stein oder Erz gilt, sondern

dem im Götterbilde wohnenden göttlichen Fluidum, das ja der lebendige Gott selber ist. Eine Anbetung des toten Stoffes, wie dies die Bekämpfer des alten Götterglaubens hinstellten [1]), liegt also im Kerne der Sache nicht vor, wenn auch die breite Masse des Volkes natürlich den Gott, den man stofflich vor sich sah, anbetete und ihn Gott nannte [2]).

Eine Darstellung aus der Ptolemäerzeit [3]) zeigt den König, wie er der Göttin Hathor ihr Bildnis, das er in der Hand trägt, überbringt [4]); dabei spricht er (laut Beischrift): „Nimm dir dein göttliches Bild, ich bringe dir deinen Ka." Wir ersehen daraus, daß die Begriffe „Bild" und „Ka" einander gleichgesetzt werden, aber nur insofern, als man das stoffliche Bild gemeinhin mit dem innewohnenden Fluidum zu derselbigen pflegte, gleichwie man das Götterbild anbetete, während doch das darinnen wohnende Fluidum das Gebet entgegennimmt.

Die genannte Darstellung zeigt außerdem, daß man ein Bild mit dem darinnen wohnenden Fluidum umhertragen kann, wie das ja auch bei den Götterprozessionen geschieht, ohne

---

[1]) Vgl. Geffcken, Der Bilderstreit des heidnischen Altertums, im Archiv für Religionswissensch. 19 (1919) S. 286 ff.

[2]) Pollux I, 7 nennt die ἀγάλματα und ξόανα auch ἕδη θεῶν, und in diesem Worte ἔδος ist der Sinn enthalten, den ich oben entwickelt habe: das Götterbild ist nur der „Sitz" des Gottes, nicht Gott selber. Dio Chrysost. (orat. 12, 59) bezeichnet das Götterbild in ähnlicher Weise als das Gefäß (ἀγγεῖον) des Göttlichen. Im hermetischen Text des Poimandres XVII (bei Reitzenstein S. 354) heißt es: ἀντανακλάσεις εἰσὶ τῶν ἀσωμάτων πρὸς τὰ σώματα καὶ τῶν σωμάτων πρὸς τὰ ἀσώματα τουτέστι τοῦ αἰσθητοῦ πρὸς τὸν νοητὸν κόσμον καὶ τοῦ νοητοῦ πρὸς τὸν αἰσθητόν, διὸ προσκύνει τὰ ἀγάλματα, ὡς καὶ αὐτὰ ἰδέας ἔχοντα ἀπὸ τοῦ νοητοῦ κόσμου. Reitzenstein (a. a. O. S. 199) erklärt die ἰδέαι richtig als die göttlichen δυνάμεις, welche in den Götterbildern wohnen.

[3]) Kees, Ztschr. ägypt. Spr. 52 (1915) S. 63.

[4]) Man erwarb sich die Huld des Gottes, wenn man ihm eine neue Darstellung seiner Person (Götterbild) anfertigen ließ und weihte, denn damit bekam der Gott eine neue Gelegenheit, sein Fluidum und damit sein Dasein auf ein Bild überströmen zu lassen, er bekam eine neue „Sitzgelegenheit". In diesem Sinne ist die Weihinschrift bei Dittenberger, Orientis graeci inscr. 706 zu verstehen: Εἰσιδι Φαρίᾳ Εἶσιν τὴν ἐν Μενοῦθι ὑπὲρ σωτηρίας τοῦ κυρίου ἡμῶν Αὐτοκράτορος Ἀντωνείνου.

daß das Fluidum dabei irgendwie geschwächt wird. Sogar weite Reisen ins Ausland kann ein Götterbild ohne Schwächung des Fluidums unternehmen, wie es das Chonsbild von Theben getan hat (vgl. unten S. 27).

Der Mensch kann das göttliche Fluidum, auch wenn es am Götterbilde haftet, nicht sehen, wohl aber riechen; das Fluidum verbreitet göttlichen Wohlgeruch, wie schon die Pyramidentexte besagen [1]). Als der Gott Amon sich der schlafenden Königin Hatschepsut (neues Reich) nähert, „erwachte sie von dem Wohlgeruche des Gottes" [2]).

Die Lehre vom Sein und Wirken des im Götterbilde wohnenden Fluidums läßt auch im Leben der hellenistisch-römischen Zeit mancherlei Züge besser verstehen. Dafür nur wenige Beispiele.

Wenn in den Eheverträgen der griechischen Papyri unter anderen Geräten öfter ein Aphrodite-Standbild von der jungen Frau mit in die Ehe gebracht wird, so liegt der tiefere Sinn des Verfahrens darin, daß in oder an diesem Bilde das Fluidum der Göttin haftet; dieses Fluidum soll Tag für Tag von nächster Nähe aus — ohne daß man erst das Tempel-Kultbild aufzusuchen braucht — hineinströmen oder „eingehen" in die beiden Eheleute und ihnen dadurch Segen und Glück bringen.

Capitolinus berichtet von Antoninus [3]): Marco Antonino rem publicam et filiam praesentibus praefectis commendavit, Fortunamque auream, quae in cubiculo principum poni solebat, transferri ad eum iussit. Der feste Glaube, daß dieses Standbild der Fortuna glückbringend sei, war vorhanden; aber

---

[1]) Ägyptische und außerägyptische Belegstellen bei Lohmeyer, Vom göttlichen Wohlgeruche, Sitzungsb. Akad. Heidelberg 1919, Abhandl. Nr. 9.

[2]) Sethe, Urkunden des ägypt. Altertums, herausg. von Steindorff IV, 219 S. 102.

[3]) Vita Anton. Pii XII 5. Vita M. Ant. VII 3. Vgl. insbesondere auch Spartianus, Vita Severi 23: Fortunam deinde regiam, quae comitari principes et in cubiculis poni solebat, geminare statuerat, ut sacratissimum simulacrum utrique relinqueret filiorum; sed cum videret, se perurgeri sub horam mortis, iussisse fertur, ut alternis diebus apud filios imperatores in cubiculis Fortuna poneretur.

die glückbringende Wirkung erstreckt sich nur auf die nächste oder nähere Umgebung, sie nahm mit zunehmender Entfernung ab. Darum ließ der sterbende Kaiser das Bild in die Behausung des Markus schaffen; diesem konnte das Bild nützen, dem bisherigen Besitzer nicht mehr.

Die Götterbilder waren in den antiken Wohnungen nicht bloß, wie heute bei uns, Zimmerschmuck, sondern zugleich Hüllen einer lebendigen Gotteskraft, die man darum in demjenigen Zimmer aufstellte, wo die Gotteskraft für die Bewohner am wirksamsten war. Die Wirkungsart eines solchen Haus-Götterbildes bestand auch darin, daß sein Fluidum jedes feindliche Fluidum fernhielt oder verjagte; daher spricht Ammian (25, 2, 4) von sacra depulsoria.

Apuleius, Metam. XI 17, spricht von simulacra spirantia. Das spirare bedeutet nicht das körperliche Sichbewegen (Atmen) der Götterbilder, sondern das Ausstrahlen des Fluidums. Daß an das Fluidum zu denken sei, zeigt auch Pseudo-Apuleius, Asclepius 25: statuas animatas sensu et spiritu plenas, d. h. die Götterbilder sind angefüllt mit Empfindungsvermögen und geistiger Lebenskraft, also mit dem göttlichen Fluidum.

8. **Austreibung des feindlichen Fluidums.** Der als Fluidum in seinem Kultbilde und damit in seinem Tempel wohnende Gott beherrscht seinen Tempelbezirk. Dringt das Fluidum einer feindlichen Gottheit (eines Dämonen) in diesen Bezirk ein, so beginnt ein Kampf, der mit dem Siege des Stärkeren, also doch wohl des Tempelinhabers, endigt. Das ist wiederum eine rein sinnliche Vorstellung. Da nach antiker Anschauung die Krankheit eine Hinneigung zum Tode ist und dadurch entsteht, daß ein Dämon des Totenreiches — natürlich wieder in Form seines Fluidums — in den Leib des Kranken eingedrungen ist, so wendet man sich bittend an denjenigen Gott, der als lebenspendender Gott die größte Kraft besitzt und daher am besten imstande ist, den lebenverneinenden Gott zu verjagen. Das im Leibe des gesunden Menschen vorhandene Fluidum und das Fluidum des guten (lebenspendenden) Gottes sind von Hause aus einander wesensgleich, daher hat der gute Gott die Pflicht, zu

helfen. So verjagt auch der König den Feind seines Volkes. Geht das Vertreiben nicht sogleich vonstatten, muß der Kranke sich im Tempelbezirke solange aufhalten, bis der Kampf der beiden Fluiden zu seinen Gunsten entschieden ist. Da dieser Kampf Wochen und Monate andauern kann, werden im Tempelbezirke Wohnungen für Kranke errichtet. Das sind die Heilanstalten der Tempel. Je näher der Kranke dem Kultbilde bleibt, und je länger er dableibt, desto stärker ist die Wirkung.

Eine Legende aus der Zeit Ramses' II (um 1250 v. Chr.) erzählt die Heilung einer Fürstentochter im fernen Lande Bechten durch den Gott Chons von Theben [1]). Es ist dies der Gott, der die „Schwarmgeister", also die Krankheitsdämonen, vertreibt; aber die Austreibung konnte er von Theben aus nicht bewirken. Daher wurde das Götterbild in ein Schiff geladen und nach Bechten gebracht; dort gelang ihm die Heilung. Die Legende zeigt uns, daß das Fluidum heilkräftig in die Ferne hinein nicht wirken kann, wenigstens nicht bis ins Ausland. Der Kranke muß zum Götterbilde oder das Götterbild zum Kranken sich begeben.

In einer Sammlung von Zaubersprüchen [2]) (aus der Zeit um 1600 v. Chr.) heißt es: „Fließe aus, du (d. i. der Krankheitsdämon), der im Dunkeln kommt"; ferner: „Fließe aus, du diese Asiatin, die aus der Wüste kommt, du Negerin, die aus der Fremde kommt! bist du eine Sklavin, komme im Erbrechen! bist du eine Dame, komme in seinem (des Kranken) Harne! komme in dem Niesen seiner Nase! komme in dem Schweiße seiner Glieder!" Der Krankheitsdämon ist hier als Asiatin und Negerin (also als Ausländerin) gedacht, aber doch wieder als Fluidum, welches in den Körper des Kranken eingeströmt ist und daher wieder herausfließen soll, entweder mit dem Harne oder mit dem Schweiße oder durch Erbrechen oder durch Niesen. Dieser Gedanke, daß das böse Fluidum einfließt und ausfließt, stützt meine Auffassung, daß das gute Fluidum ebenfalls als fließend gedacht wurde (vgl. oben S. 3, Anm. 1 und S. 16).

---

[1]) Röder, Urkunden S. 169 f.

[2]) Röder, Urkunden S. 116 f.

Es war allgemeiner Brauch, nicht nur in Ägypten, nach erlangter Heilung eines Gliedes den Göttern eine Nachbildung dieses Gliedes zu weihen und im Tempel niederzulegen [1]). Nicht bloß Dankgeschenke sind das, denn als Dankgeschenke wählt man besser Blumen oder Geld oder Kunst-, Schmuck- oder Gebrauchsgegenstände; jene oft sehr häßlichen Weihegaben dienen zugleich als Mittel zur Verhütung eines Krankheitsrückfalles. Wird z. B. die Nachbildung eines krank gewesenen Armes einer bestimmten Person im Tempel niedergelegt, so steht diese Nachbildung fortan dauernd unter dem Einflusse des guten (lebenspendenden) Fluidums; das böse (lebenverneinende, daher krankheiterregende) Fluidum kann somit in das Abbild des Armes nicht hineinströmen. Nun sind das Abbild einer Person und die lebende Person selber einander gleich (vgl. oben S. 21 und unten S. 32), daher auch das Abbild des Armes und der Arm selber; und wie das böse Fluidum nicht in das Abbild des Armes hineinfahren kann, so auch nicht wieder in den lebendigen Arm.

Die Vorstellung, daß die Krankheiten durch feindliche Dämonen hervorgerufen werden, die in den menschlichen Körper einziehen, findet sich auch außerhalb Ägyptens [2]).

Wie das Fluidum im Königsleibe von anderer Bewertung ist, als das Fluidum im Untertanenleibe, und wie die Fluiden in Tierleibern verschiedenartig sich bewerten, so sind auch die Fluiden der einzelnen Götter in ihrer Wirkungsart unter sich verschieden abgetönt. Daher die hervorragende Kraft einzelner Heilgötter [3]), eine Anschauung, die in der Heilkraft der christ-

---

[1]) Allgemeine Übersicht bei Lucius, Die Anfänge des Heiligenkultes in der christlichen Kirche S. 288 ff. Reiche Sammlung von Belegen aus christlicher Zeit, auch unter Berücksichtigung der heidnischen Zeit, bei Andree, Votive und Weihegaben des katholischen Volkes in Süddeutschland, Braunschweig 1904. Vgl. auch Friedländer, Sittengesch. IV S. 191 u. 199.

[2]) Für die semitischen Völker vgl. Baudissin, Adonis und Esmun S. 301 Anm. 2 sowie S. 374. Für Persien: Cumont, Die orientalischen Religionen im römischen Heidentume (übersetzt von Gehrich) S. 219 u. ö.

[3]) Thrämer, Asklepios, bei Pauly-Wissowa, Realenzykl. II S. 1642. — Kutsch, Attische Heilgötter und Heilheroen (Religionsgeschichtl. Versuche und Vorarbeiten XII 3).

lichen Heiligen und sogar in der altchristlichen Bewertung Christi als Heilgott[1]) ihr Gegenstück hat.

Das von den halbgottesdienstlichen Agapen herrührende Brot ist mit dem göttlichen Fluidum im christlichen Sinne durchtränkt; dasselbe wurde den Katechumenen ins Haus gesandt, weil es exorzistische Kraft besaß[2]), d. h. weil man glaubte, daß das Brot, von den Katechumenen genossen, zugleich das göttliche Fluidum in den Körper der Katechumenen einführt, und daß sodann das göttliche Fluidum die Fluiden der Dämonen aus dem Körper der Katechumenen verjagt.

9. **Die κάτοχοι des Sarapistempels.** Das Wesen der κάτοχοι des Sarapistempels zu Memphis, die uns aus zahlreichen Papyri der Ptolemäerzeit bekannt sind, ist wiederholt untersucht worden. Preuschen[3]) sieht in ihnen „Besessene", besessen von demjenigen Gotte, in dessen Tempel sie sich aufhalten, also von Sarapis, dem bekannten Heilgotte; sie suchen nach Preuschen krankheitshalber den Sarapis auf, dieser „ergreift" sie (daher der Begriff κατοχή) und kann dadurch die Krankheit verscheuchen. Reitzenstein[4]) sieht in den κάτοχοι Tempelnovizen, die in der Hoffnung auf die Weihen oft jahrelang, ja lebenslang im Tempelgebiete dienen. Sethe[5]) erklärt die κατοχή dieser κάτοχοι als weltliche Strafhaft im Tempel, sei es Schuldhaft oder Militärhaft. Wilcken[6]) sieht in den κάτοχοι eine Art von Sarapisdienern, die wie heilige Männer besondere

---

[1]) Harnack, Mission und Ausbreitung des Christentums I S. 115 ff. — Dibelius, Die Formgeschichte des Evangeliums S. 43. — Ott, Die Bezeichnung Christi als ἰατρός in der urchristlichen Literatur (Der Katholik 5, 1910, S. 454). Über die Austreibung der Dämonen in frühchristlicher Zeit vgl. die Belegstellen bei Dölger, Der Exorzismus im altchristlichen Taufritual S. 4 ff. Joh. Weiß in der Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche[3] Bd. 4 S. 411. Drews bei Schiele, Die Religion in Geschichte und Gegenwart Bd. 2 S. 794.

[2]) Achelis, Die Canones Hippolyti S. 208 (Texte und Untersuchungen zur Gesch. d. altchristl. Lit.).

[3]) Mönchtum und Sarapiskult[2] S. 30.

[4]) Die hellenistischen Mysterienreligionen S. 80.

[5]) Abhandl. Akad. Göttingen 1913 S. 71.

[6]) Archiv für Papyrusforschung VI S. 184.

Würdigung genossen. Gegen die Auffassung Wilckens verteidigt Sethe[1]) seine frühere Ansicht. In seinen demnächst erscheinenden „Urkunden der Ptolemäerzeit" wird Wilcken von neuem seine Ansicht begründen, zum Teil unter Zugrundelegung neuer Lesungen der Papyrustexte. Daher muß eine abschließende Untersuchung zunächst ausgesetzt bleiben. Nur im Vorbeigehen möchte ich hier die Frage aufwerfen, ob nicht Preuschen auf dem richtigen Wege war, als er die κάτοχοι als Kranke erklärte, die beim Sarapis Heilung suchen. Nur ist es nicht richtig, wenn er sie als besessen von Sarapis bezeichnet, denn sie sind ja besessen von den Krankheitsdämonen. In CIG II 3163 ist also die Stelle: Παπίνιος ὁ φιλόσοφος ἐγκατοχήσας τῷ κυρίῳ Σαράπιδι nicht mit Preuschen (S. 29) zu übersetzen: „der besessen war von dem Herrn Sarapis", sondern: „der sich (freiwillig) bannte in den Machtbereich des Sarapis", oder: „der sich (als Kranker) hingab an den Herrn Sarapis". Weil also das Fluidum des Krankheitsdämons in den κάτοχος eingeströmt ist, deshalb begibt er sich in den Sarapistempel; dort soll das Fluidum des Sarapis das feindliche Fluidum aus dem Tempelgebiete und damit aus dem Leibe des Kranken verjagen. Der Kampf kann gelegentlich viele Jahre dauern[2]); solange war die κατοχή eine freiwillige Freiheitsbeschränkung. In gewissen Fällen genügte der Tempelschlaf. Bei gewissen Krankheiten, wie nervösen Störungen, Geisteskrankheiten[3]), Fallsucht u. dgl., wurden auf suggestivem Wege zweifellos Erfolge erzielt, bei anderen Krankheiten halfen die Priester als Ärzte nach. Daß die κάτοχοι, zumal bei jahrelangem Aufenthalte, nicht tatenlos die Zeit verbrachten, sondern sich im niederen Kultdienste betätigten, ist naheliegend.

Die obige Deutung soll nur als Möglichkeit gelten, sie wird übrigens auf diejenigen κάτοχοι beschränkt werden müssen, welche sich im Tempel eines Heilgottes aufhielten, und zwar

---

[1]) Gött. gel. Anz. 1914 S. 385.

[2]) Der Rhetor Aristides wohnte, um gesund zu werden, jahrelang im Asklepiostempel (vgl. Pauly-Wissowa R.-E. II S. 887).

[3]) Spiegelberg, Deutsche Literaturzeitung 1914 S. 1116, vermutet im Anschlusse an Preuschen vor allem Geisteskrankheit als Ursache der κατοχή.

als Kranke. Unmöglich ist es nicht, daß man auch diejenigen Leute κάτοχοι nannte, welche das Asyl eines beliebigen Gottes aufsuchten und dort (in dem mit Wohnungen ausgestatteten heiligen Bezirke) längere Zeit wohnen blieben.

Der Pap. Soc. Ital. 84 (4./5. Jahrh. n. Chr.), aus Oxyrhynchos, enthält die Aufzählung verschiedener Familienaktenstücke, die nach ihrem Inhalte benannt werden. Der Anfang lautet: † Περὶ τῆς μηχ(ανῆς) καὶ τῆς κληρονομίας τῆς μάμμη(ς) μου. Περὶ τῶν καμήλ(ων) τοῦ ἀδελφ(οῦ) μου. Περὶ τοῦ οἴν(ου) τοῦ ἀδελφ(οῦ) μου κτλ. Die Zeile 14 lautet: Περὶ τῶν γ̄ τόπ(ων) τῶν ὑπὸ κοτοχῆ[ς] ἡμῶν ἐν τῷ [οἴ]κῳ καὶ νοσοκομίῳ. Ob die Ergänzung [οἴ]κῳ richtig ist, mag dahingestellt bleiben, denn für möglich halte ich auch [ση]κῷ. Sicher ist, daß die κατοχή in einer Heilanstalt (νοσοκομῖον) stattfand, und daß dazu drei Zimmer (τόποι), wohl mietsweise, bezogen wurden. Wenn die κατοχή mit dem νοσοκομῖον zusammenhängt, wird dieser Zusammenhang für die κάτοχοι ebenfalls bestehen.

Daß solche Heilanstalten zur heidnischen Zeit in den Tempeln [1]), zur christlichen Zeit in Klöstern und Kirchenbezirken [2]) vorhanden waren, ist bekannt. Aber auch Klöster ohne Heilanstalt [3]) wurden von Kranken aufgesucht. Offenbar war der Glaube maßgebend, daß dort, im unmittelbaren Wirkungsbereiche der göttlichen Macht, der Krankheitsdämon schnell verjagt wird. Eine aus der Thebais stammende Urkunde besagt, daß Eltern ihr krankes Kind, um es gesund zu machen, an ein Kloster schenkten [4]). Die Schenkung gesunder Kinder an die Klöster [5]) hat

[1]) Otto, Priester und Tempel II S. 17 Anm. 3. — Grenfell und Hunt, P. Oxy. XI 1382 Einl. P. Teb. I 44 = Wilcken, Chrestom. 118. — Meyer-Steineg, Krankenanstalten im griech.-röm. Altertume, Jena 1912.

[2]) z. B. Stud. Pal. III 47. — Preisigke, Sammelbuch I 4869, 3. P. Amh. II 154, 2. P. Oxy. VIII 1150 (6. Jahrh. n. Chr.), eine Orakelfrage: ἐὰν κελεύεις εἰσενεγκεῖν εἰς τὸ νοσοκομῖόν σου Ἀνούπ;

[3]) Achelis, Die Canones Hippolyti S. 209 (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur).

[4]) Leipoldt, Schenute von Atripe S. 122 Anm. 4.

[5]) Crum und Steindorff, Koptische Rechtsurkunden des 8. Jahrh. aus Djeme (Theben) Nr. 80 ff. — Preisigke, Sammelb. 5593—5607.

hiermit nichts zu tun, sie gehört wohl in das Gebiet des Hierodulismus [1]).

10. **Das göttliche Fluidum des Reliefbildes, des Gemäldes und des Amuletts.** Wenn das Fluidum eines Gottes sich auf sein Kultbild niederlassen kann, so muß auch das im Tempelbezirke oder außerhalb desselben errichtete Reliefbild des Gottes oder schließlich auch das ihn darstellende Gemälde die Sitzgelegenheit für sein Fluidum bilden können. Dasselbe gilt für Amuletts; denn die Gestalt des Gottes, in erhabener oder vertiefter Arbeit oder gemalt auf einer Platte von Metall oder Holz oder dgl. angebracht [2]), kann nur dann schützen, wenn das Fluidum des Gottes auf oder in das Bild hineinströmt, um von dort aus das etwa herannahende Fluidum einer feindlichen Gottheit zu verjagen. Auch würde man das Bild des guten Gottes nicht auf eine Leinwandbinde, auf ein Stück Leder oder Papyrus aufmalen und dem Toten mitgeben, wenn nicht das göttliche Fluidum hier ebenfalls in dieser Weise wirksam wäre.

Die erwähnte Vorstellung (vgl. oben S. 21), daß zwischen der lebenden Person und ihrem Bildnisse eine lebendige Wechselbeziehung bestehe, erzeugt die weitere Vorstellung, daß eine Schädigung des Bildnisses auch eine Schädigung der lebenden Person zur Folge hat. Der Gedankengang dabei ist folgender: die in der lebenden Person — sei es Gott, sei es Mensch — vorhandene Lebenskraft, also das göttliche Fluidum, strömt auf dasjenige Bildnis über, welches jene Person darstellt, und zwar derart, daß das Fluidum des Bildnisses und das Fluidum der lebenden Person ein und dasselbe ungeteilte Fluidum ist, wie oben schon öfter gesagt wurde. Daher ist Leid und Schmerz des Bildnisfluidums, diesem von einem Feinde zugefügt, zugleich Leid und Schmerz des Fluidums der lebenden Person.

Der arabische Geograph Calcaschandi (um 1400 n. Chr.)

---

[1]) Steinwenter, Studien z. Paläogr. u. Papyruskunde XIX S. 4 oben. — Crum, Coptic Ostraka S. 11.

[2]) Erman, Die ägypt. Religion[2] S. 180 f.

berichtet[1]): „Die Ägypter bildeten im Tempel die Gestalten der sie umgebenden Völker ab, und wenn eins dieser Völker etwas gegen sie unternehmen wollte, verhängten sie über dessen abgebildete Figuren sofort eine beliebige Strafe, dann traf dieses Volk in der Ferne dasselbe, was sie über diese Figuren verhängt hatten." Calcaschandis Bericht kann auf Irrtum beruhen, aber beachtenswert bleibt es doch, daß seine Mitteilung mit dem, was wir auch sonst erschließen können, übereinstimmt.

Als in christlicher Zeit die Verehrung Marias immer größere Bedeutung gewann (5. Jahrh. n. Chr.) und daher ihre Reliquien den Bedarf nicht mehr decken konnten, bildete sich in großem Umfange die Verehrung des gemalten Bildes der Maria heraus[2]). Das Marienbild verbreitet Segen auf die Umgebung, gleich den Reliquien der Heiligen. Das gemalte Bild hat dieselbe Wirkung wie die körperliche Sache, d. i. wie die Reliquie, die Reliquie wiederum dieselbe Wirkung wie die Person.

11. **Das Fluidum des Namens.** Wie bereits (oben S. 19) hervorgehoben wurde, ist unter dem πνεῦμα das göttliche Fluidum zu verstehen. Dieses πνεῦμα heißt in einem Papyrus[3]): τὸ πνεῦμα τὸ διῆκον ἀπὸ οὐρανοῦ ἐπὶ γῆν, sodann aber auch in demselben Papyrus[4]): τὸ ὄνομα τὸ διῆκον ἀπὸ τοῦ στερεώματος μέχρις τοῦ βάθους τῆς γῆς. Es ist also πνεῦμα und ὄνομα eins und dasselbe, d. h. der Name eines Gottes und Gott selber als Fluidum (πνεῦμα) werden einander gleichgesetzt[5]). Die Gleichsetzung von Person und Name ist auch sonst mehrfach für Ägypten nachweisbar[6]). Dabei ist der Name,

[1]) Wüstenfeld, Die Geographie und Verwaltung von Ägypten S. 48 (Band 25 der Abh. Akad. Göttingen 1879).

[2]) Lucius, Die Anfänge des Heiligenkults in der christlichen Kirche S. 468.

[3]) Wessely, Denkschr. Akad. Wien 1888 S. 72, 1117.

[4]) a. a. O. S. 74, 1210.

[5]) Über die alt- und neutestamentlichen Beziehungen zwischen dem „Namen Gottes" und „Gott", sowie zwischen dem „Namen Christi" und „Christus" vgl. Orelli, Realenzykl. für protestant. Theologie u. Kirche[3] Bd. 13 S. 628 ff. Dieterich, Eine Mithrasliturgie S. 110 ff. Heitmüller, Die Religion im Gesch. u. Gegenwart, IV 659 ff. (Namenglauben im Alten u. Neuen Testament).

[6]) Reitzenstein, Poimandres S. 17 Anm. 6 (Belege).

welcher geschrieben dasteht, noch bedeutungsvoller als der bloß gesprochene Name. Der geschriebene Name steht dem Bildnisse gleich, was in Ägypten, wo die Hieroglyphenschrift eine Bilderschrift ist, nicht wundernimmt.

Gleichwie das Fluidum eines Gottes oder eines Menschen auf sein Bildnis sich niederläßt, um darinnen, wie in der lebenden Person, zu wohnen (vgl. oben S. 32), so auch auf seinen Namen[1]). Aber der Name muß richtig geschrieben sein und richtig gesprochen werden, wie ja auch das Bildnis genau die betreffende Person wiedergeben muß. Und wie man eine entfernt lebende Person durch Schädigung ihres Bildnisses schädigen konnte (vgl. oben S. 32), so auch durch Schädigung ihres geschriebenen Namens.

Was sonst gilt, gilt auch hier: das Fluidum füllt elastisch stets diejenige körperliche Hülle aus, die ihm als seine persönliche Wohnstätte zur Verfügung steht, also in der Jugend des Menschen die kleine Körperhülle, im reifen Alter die großgewachsene Körperhülle, aber es springt auch elastisch über auf alle Bildnisse und Namen derselben Person, soviel es Bildnisse und Namen dieser Person gibt, weil Bildnisse und Namen ebenfalls körperliche oder gemalte Hüllen sind, die ebendieselbe Person darstellen und versinnlichen, die also in gleicher Weise ausgefüllt werden müssen wie die lebende Person selber. Das Fluidum, hausend in der lebenden Person und zugleich in allen Bildnissen und Namen dieser Person, bleibt gleichwohl ein und dasselbe unteilbare und ungeteilte Fluidum derselben Person, wie ja auch das Fluidum des Urgottes unteilbar ist und ungeteilt bleibt, auch wenn es in unzählige Einzelwesen, dieselben belebend, hineinströmt; nur daß überall die körperliche Sonderform eines bestimmten Einzelwesens auch ein Sonderbewußtsein und damit eine Sonderempfindung des in diesem Einzel-

[1]) Auf die Möglichkeit, daß man theophore Eigennamen bildete, um das göttliche Fluidum auf den gesprochenen oder geschriebenen Namen herabzuziehen, möchte ich nur im Vorübergehen hinweisen. In diesen Gesichtskreis gehört auch das häufige Vorkommen von Namen wie z. B. Μηνᾶς, in Anlehnung an den hochverehrten ägyptischen Heiligen dieses Namens.

wesen und zugleich in allen Bildnissen und Namen ebendesselben Einzelwesens wohnenden Fluidums zur Folge hat.

So ungefähr mögen sich die Ägypter den Sachverhalt vorgestellt haben. Ob alles streng logisch ist, darüber hat man sich den Kopf nicht zerbrochen. Das Kopfzerbrechen begann erst später, als in hellenistischer und christlicher Zeit religiöse Denker sich abmühten, Dogmen zu bilden und dabei Überlieferungen in logische Gewänder zu kleiden.

12. **Liebeszauber und Rachegebete.** Die im Tempel niedergelegten Papyri oder Holztafeln oder Bleitafeln mit Liebeszauber und Rachegebeten[1]) gehören in diesen Zusammenhang. Da das Fluidum eines jeden Menschen auf seinen Namen überströmt, so muß das Fluidum des Missetäters ebenfalls überströmen auf seinen Namen, der auf dem Fluchpapyrus oder der Fluchtafel geschrieben steht; und da der Fluchende die Tafel im Tempel des Gottes, dessen Rache er besonders herabfleht, dauernd niederlegt oder aufhängt, so hat das Fluidum des Rachegottes dauernd Gewalt über das Fluidum des Namens. Es beginnt ein Kampf der beiden Fluiden, der mit dem Siege des Gottesfluidums endigt, d. h. das Namensfluidum wird vernichtet, und damit erleidet auch die Lebenskraft des Missetäters Einbuße derart, daß er Leiden aller Art oder dem Untergange verfällt. Das erinnert an den Bericht Calcaschandis (vgl. oben S. 33), nur daß dort der Mensch, hier der Gott die Schädigung vornimmt, und daß dort das Bild, hier der Name geschädigt wird. Der Grundgedanke ist hier wie dort der gleiche. Wohl mögen tausende von Leuten, die solche Verfluchungen damals in den Tempel brachten, den eigentlichen Zusammenhang nicht gekannt und nicht erfragt haben, aber in der Tiefe

[1]) Die ältesten demotischen Belege sind Pap. Cairo Spiegelberg Nr. 31167 (Saitenzeit) und 31045 (frühptolemäisch). Ältester griechischer Beleg ist das Rachegebet der Dionysia (3. Jahrh. v. Chr.), veröffentlicht von Blaß, Philol. 41 S. 746; Neudr. bei Preisigke, Sammelbuch 5103; Neudr. (mit Lichtbild) bei Wessely, Studien z. Paläogr. XIV Nr. 1. Weitere Belege bei Wünsch, Antike Fluchtafeln, Bonn 1907, S. 4. Gesamtliteratur in Lübkers Realenzykl. S. 382. Vgl. auch Ziebarth bei Pauly-Wissowa, Realenzykl. VI S. 2771.

ihres Empfindens schlummerte unbewußt die uralte Anschauung vom Fluidum und seinen Eigenheiten.

Beim Liebeszauber[1]) dachte man sich die Einwirkung des Gottesfluidums natürlich nicht schädigend, sondern umbiegend. Man pries und lobte die Götter, aber die Götter hatten auch die Pflicht, zu tun, was die Menschen wollten.

13. Tilgung des Bildes und des Namens. Der Einfluß des Kultbildes im Tempel auf die sich ihm nähernden Menschen erfolgt durch Ausstrahlung oder Hinüberströmen des Fluidums. Auch das Fluidum eines Reliefbildes oder Gemäldes oder Namens an irgendeiner beliebigen Stelle, sei es das Fluidum eines Gottes oder eines Menschen, hat Einfluß auf die Menschen seiner Umgebung. Zerstört man das Bild oder den Namen, so raubt man dem Fluidum die Sitzgelegenheit; alsdann muß das Fluidum an dieser Stelle verschwinden, es verliert also die Möglichkeit, an dieser Stelle fernerhin auf die nähere oder fernere Umgebung ausstrahlend einzuwirken.

Als Amenophis IV den Sonnengott zum alleinigen Gotte machte (vgl. oben S. 5), tilgte er Bilder und Namen der anderen Götter, insbesondere des mächtigen Amon von Theben. Es ist zu beachten, daß nach antiker Auffassung die „anderen" Götter, mit denen man nichts zu schaffen haben will, keinesfalls leere Gedankengebilde irregeleiteter Menschen sind, sondern tatsächlich vorhandene Götter, deren Macht man aber dadurch brechen kann, daß man ihren Machtbereich meidet oder zerstört. Amenophis IV mußte darauf bedacht sein, den Machtbereich der gestürzten Götter aufzuheben, was nur dadurch möglich war, daß er ihre Kultbilder, ihre sonstigen Bilder und Namen zerstörte. Gelang ihm das bis auf den letzten Rest, so hatten die Fluiden der abgesetzten Götter nirgendwo im Lande mehr Sitzgelegenheit, sie mußten vollständig verschwinden, und damit verschwand auch ihr Einfluß auf die Menschen. Da der König das irdische Gefäß des Gottes ist, gleichwie die Götterbilder es sind, so dürfen bei der

[1]) Vgl. Boll, Griech. Liebeszauber aus Ägypten. — Preisendanz, Ein Straßburger Liebeszauber (Arch. f. Religionswissensch. 16, 547). — Milne Arch. f. Pap. V, 393 Nr. 312.

Tilgung die Bilder und Namen desjenigen Königs nicht vergessen werden, welcher den Kultus des gestürzten Gottes besonders eifrig betrieb.

Aus der Menge der Ausmeißelungen und Auskratzungen [1]), die Amenophis IV vorgenommen hat, seien nur einige besonders lehrreiche Beispiele angeführt. In einigen Gräbern höherer Beamten zu Schech abd el-Gurnah (bei Theben) befinden sich unter verschiedenen farbigen Wandgemälden mehrfach auch Darstellungen der Landmeßarbeit [2]). Die benutzten Meßseile tragen regelmäßig an ihren Enden als Wahrzeichen einen Widderkopf, also das Sinnbild des Amon von Theben. Dieser Widderkopf (gelb gemalt) ist nun überall in den Gräbern, mit Ausnahme des Grabes eines gewissen Menne [3]), das man augenscheinlich vergaß, ausgekratzt worden, und zwar so, daß man eben lediglich diesen Widderkopf wegkratzte, die nächste Umgebung und das ganze übrige Bild aber verschonte. Daß die Tilgung lediglich deswegen geschehen sei, um den Anblick des Amonzeichens nicht mehr zu haben, oder um die Erinnerung an Amon auszulöschen, befriedigt doch wohl nicht. Bei dem tausendfältigen Glauben an die magische Wirkung des göttlichen Fluidums müssen wir vermuten, daß man durch Wegkratzen des Widderkopfes dessen ausstrahlende Kraft, also den Einfluß seines Fluidums auf die Umgebung, aufheben wollte. Zur Erreichung solchen Zweckes scheute man langwierige Arbeiten nicht. Der von der Königin Hatschepsut (um 1500 v. Chr.) gesetzte Obelisk zu Karnak zeigt bis in die oberste Spitze hinauf die von Amenophis IV vorgenommenen Ausmeißelungen der Bilder und Namen, welche mit der Amonverehrung in Verbindung standen. Die Ausmeißelungen an dieser Stelle waren außerordentlich mühsam [4]).

Vergaß man irgendwo eine Auskratzung, so konnte ein solches Übersehen verhängnisvoll werden, weil mit dem Bilde

---

[1]) Vgl. Bissing, Ausradierungen im Tempel Amenophis III zu El Kab, Ztschr. ägypt. Spr. 41 (1904) S. 126.

[2]) Abbilder bei Wreszinski, Atlas zur ägypt. Kulturgeschichte Taf. 11, sowie bei Borchardt, Ztschr. ägypt. Spr. 42 (1905) S. 70 u. 71.

[3]) Borchardt, a. a. O. S. 71.

[4]) Bissing, Ztschr. ägypt. Spr. 41 (1904) S. 128.

oder dem Namen des Amon auch die Macht des Amonfluidums bestehen blieb, und weil diese Macht sich feindlich gegen den Ketzerkönig und dessen Anhang richten mußte. Um solchen Möglichkeiten gründlich aus dem Wege zu gehen, tat man am besten, die Örtlichkeit des alten Amonkultes zu meiden. Vielleicht war dieser Gedanke dafür ausschlaggebend, daß Amenophis IV die alte Hauptstadt Theben ganz verließ und sich eine neue in Amarna baute.

In griechisch-römischer Zeit sind Tilgungen gang und gäbe. Ob man diese Tilgungen, vielleicht nur teilweise, auf ähnliche Beweggründe zurückführen darf, ist schwer zu entscheiden. Die damnatio memoriae [1]) hat staatsrechtlich eine ganz andere Grundlage; daß aber neben der Verneinung der memoria [2]), und was damit staatsrechtlich zusammenhängt, noch die Absicht nebenherlief, besonders im griechischen Osten, die magische Wirkung des Bildes und des Namens aufzuheben, wird, wenigstens vom Standpunkte der Volksanschauung aus, wohl zu vermuten [3]) sein, denn die Anschauung von der magischen Wirkung des Amuletts, also auch des Bildes und des Namens, war allgemein verbreitet.

Die Tilgung des Namens eines verfluchten Kaisers auf sämtlichen Denkmälern, Inschriften und geschriebenen Urkunden des römischen Reiches war eine gewaltige Arbeitsleistung. Wie die Papyri zeigen, erstreckte sich die Tilgung auch auf die Privaturkunden. Es sind bei einer Kaiserverfluchung die Namensstreichungen vorgenommen worden in sämtlichen Privatverträgen, die in den Besitzämtern (βιβλιοθήκη ἐγκτήσεων) der Gauhauptstädte für den Bereich jedes einzelnen Gaues verwahrt

[1]) Mommsen, Staatsr. III 1190. — Zedler, De damnatione memoriae. — Braßloff bei Pauly-Wissowa, Realenzykl. IV 2059.

[2]) Sueton, Domitian 23: ut (senatus) eradendos ubique titulos abolendamque omnem memoriam decerneret.

[3]) Die Vorsorge oder besser Ängstlichkeit ging so weit, daß man sogar die gleichlautenden Namen unschuldiger Personen nicht verschonte. So tilgte man den Namen Geta des ägyptischen Statthalters, als der Kaiser Geta verflucht worden war (Dittenberger, Or. gr. inscr. 664; vgl. dazu Hirschfeld, Verwaltungsbeamte S. 347 Anm. 3), auch tilgte man 30 v. Chr. in den Fasten alle Namen „Antonius".

wurden (z. B. Pap. Genf 39; Pap. Führer PER 234), ferner in allen Papieren der Staatsarchive (z. B. Pap. Flor. III 357) und der städtischen Archive (z. B. Pap. Oxy. I 54), und zwar immer Gau für Gau und Ort für Ort. Die letztgenannte Urkunde ist der Antrag einer mit Instandsetzung der Hadriansthermen beauftragten städtischen Kommission auf Zahlung von Baugeldern, gerichtet an die städtische Behörde im Jahre 201. In der Datierung am Schlusse des Zahlungsantrages (Samtregierung des Severus, Antoninus und Geta) ist der Name des Geta durchstrichen. Da Geta im Jahre 212 verflucht wurde, ist erst dann die Streichung bewirkt worden, nachdem die Urkunde elf Jahre lang unbehelligt gelagert hatte, zu einer Zeit also, da sie ihren kassenmäßigen Wert längst verloren hatte und nur noch als alter Beleg in üblicher Weise dalag. Ob bei diesen Streichungen nicht der Gedanke mitgespielt hat, daß der Getaname Sitz und Träger des Getafluidums ist, welches jetzt, nach der Verfluchung, unheilbringend auf die Umgebung hinüberstrahlt und darum vernichtet werden muß?

14. **Strahlenkrone und Nimbus.** Als Sinnbild wird die Sonnenscheibe von den Göttern aufrecht auf dem Kopfe getragen, also so, daß die volle Scheibe dem Beschauer zugewendet ist. Das ist die natürliche Stellung, wie sie die Sonne am Himmel für den Beschauer ebenfalls hat. Die nämliche Stellung hat die Sonnenscheibe auf dem Grabsteine des Louvre (vgl. oben S. 23). Die von einem Götterbilde auf dem Kopfe oder in den Händen getragenen Wahrzeichen, wie Kronen, Zepter, Henkelkreuz u. dgl. sind allemal Sinnbilder der dem betreffenden Gotte innewohnenden besonderen Eigenschaften und Kräfte. So deutet die Sonnenscheibe an, daß das Götterbild, welches sie trägt, das Sonnengottfluidum in seinem Inneren birgt, und zwar in seiner höchsten Potenz, daß also der Sonnengott selber in ihm wohnt und aus ihm heraus wirkt.

Die Strahlenkrone ist ebenfalls die Sonnenscheibe, nur daß die Scheibe nicht aufrecht steht, sondern flach auf dem Kopfe aufliegt. Der Scheibenkreis erscheint hier als Reif, der den Kopf des Trägers umschließt; auch laufen die Strahlen jetzt nach

oben, während sie sonst nach unten, gegen den Beschauer hin, auslaufen. Die Änderung geht vielleicht auf Anschauungen zurück, die aus dem Achämenidenreiche überkommen sind. Mit der Änderung der Lage der Sonnenscheibe ging eine Änderung der Auffassung des Strahlungsvorganges Hand in Hand: die Strahlen waren nicht mehr die Arme des Gottes, sondern Lichtstrahlen, die nach Art eines flammenden Lichtes sich nach oben hin ausbreiten. Erklärt man nun die Strahlenkrone, wie üblich [1]), lediglich als „Symbol des Glanzes der Sonne und der Strahlen, welche sie aussendet", so dringt diese Deutung nicht in die Tiefe. Die Strahlenkrone ist, wie die Sonnenscheibe, das Sinnbild des im Inneren des Trägers wohnenden göttlichen Fluidums in höchster Potenz, denn auch die Strahlenkrone wird nur von Göttern und von solchen Herrschern, welche Götter sind, getragen.

Die Strahlenkrone scheint erst in nachpharaonischer Zeit aufgekommen zu sein, vielleicht erst in hellenistischer Zeit. Die Ptolemäer tragen sie nach Ausweis der Münzen [2]) häufig, ebenso die übrigen Diadochen, z. B. Antiochos VI von Syrien [3]). Auch die Götter erhielten in dieser Spätzeit die Strahlenkrone [4]). Daß Cäsar im Theater die Strahlenkrone angeboten erhielt, wie Florus (IV 2, 91) berichtet, ist bei ihrer Bedeutung als Sinnbild der Göttlichkeit in der hellenistischen Gedankenwelt durchaus glaubhaft, wenn auch Mommsen an der Richtigkeit der Überlieferung zweifelt [5]). Späterhin begegnet die Strahlenkrone als kaiserliches Abzeichen sehr häufig [6]).

---

[1]) Vgl. z. B. Cumont, Die Mysterien des Mithra (deutsch von Gehrich) S. 90.

[2]) Imhoof-Blumer, Porträtköpfe auf antiken Münzen hellenischer und hellenistischer Völker, Taf. VIII.

[3]) a. a. O. Taf. III 27.

[4]) z. B. der äthiopische Gott bei Lepsius, Denkm. V 63. Ein syrischer Gott mit der Strahlenkrone z. B. bei Greßmann, Altorientalische Texte, Abb. 135; vgl. den syrischen Gott auf der Bronzeplatte mit dem Stier des Jupiter Dolichenus bei Wendland, Hellenist.-röm. Kultur, Taf. XII.

[5]) Staatsrecht I S. 428.

[6]) Eckhel, Doctr. n. VII S. 220. — Mommsen, Röm. Münzwesen, S. 782.

Mit der Strahlenkrone steht der Nimbus[1]) in Zusammenhang. Die Vorstellung, daß dieser Lichtschein die sichtbare Ausstrahlung der als Fluidum in der Person wohnenden Gottheskraft ist, bringt größere Klarheit, als wenn man sich damit begnügt, den Nimbus als den die Person auszeichnenden „leuchtenden Glanz" oder ähnlich zu erklären, oder als das Zeichen „höherer Würde" oder „größeren Vorzuges", der die Person über gewöhnliche Menschen hinausheben soll[2]). Nur ist das „Wohnen" Gottes in der Person ursprünglich als etwas wirkliches aufgefaßt worden, während späterhin das Wohnen als Begabtsein mit besonderer göttlicher Kraft verstanden wurde, doch auch da noch mit dem Nebensinne, daß diese Kraft aus der Person ausstrahlt und Segen auf die Umgebung verbreitet.

15. **Handstellung des Beters.** In antiker Zeit streckte der Beter seine Arme gegen die Gottheit hin aus[3]) und hielt die geöffnete Hand dabei so, daß die Handhöhlung gegen die Gottheit gerichtet war. Die ägyptischen Denkmäler zeigen in zahlreichen Darstellungen durchweg dasselbe Bild. Will man eine körperliche Sache als Gabe empfangen, so hält man die Handfläche wagerecht, die Handhöhlung nach oben; mithin kann die antike Handstellung nur den Sinn haben, daß der Beter eine Kraftstrahlung auf sich erwartet, daß er seine Arme

[1]) Kraus, Realenzykl. der christl. Altertümer, Bd. 2 S. 496 ff. — Löschcke bei Schiele, Die Religion in Geschichte und Gegenwart, Bd. IV S. 814.

[2]) Nikolaus Müller, Realenzykl. für protestantische Theologie und Kirche[3], Bd. 7 S. 559 ff.

[3]) Sittl, Die Gebärden der Griechen und Römer, erklärt das Ausstrecken der Arme des Beters teils als Zeichen der Ergebung, herrührend vom Kriege, wo der Besiegte als Zeichen der Wehrlosigkeit seine Arme emporstreckt (S. 174), teils als Mittel, um das Opfer oder den Gegenstand des Gebetes den Göttern gewissermaßen unter die Augen zu rücken (S. 191). Es ist ja richtig, daß — wie auch die ägyptischen Denkmäler zeigen — die Handstellung des besiegten Feindes gegen den Sieger hin dieselbe ist, wie die Handstellung des Beters gegen die Gottheit hin; aber nicht Wehrlosigkeit will der Besiegte damit ausdrücken, vielmehr bittet er um Gnade und Schonung, wie der Beter um Gnade und Hilfe. Die Handstellung des Beters ist das Ursprüngliche. Der Besiegte weiß in seiner Not nichts besseres, als dieselbe Stellung anzuwenden.

als Leitungsorgane betrachtet, welche die göttliche Kraft (das Fluidum) in seinen Körper überleiten sollen, und daß er, um möglichst viele der entgegenkommenden Strahlen aufzufangen, seine beiden Handflächen gegen das Götterbild hin öffnet und senkrecht stellt [1]), möglichst parallel zum Götterkopfe, weil der Kopf, wie auf jenem Grabsteine des Louvre (vgl. oben S. 23), als Hauptträger des göttlichen Fluidums und daher als Hauptausstrahlungsstelle gedacht wird. Je mehr Kraftstrahlen im Körper des Beters aufgehäuft werden, desto leichter kann dort das göttliche Fluidum ein feindliches Fluidum (Krankheit oder dgl.) fernhalten oder ein bereits eingedrungenes verjagen, desto mehr ist der Mensch als Träger des göttlichen Fluidums gegen alle Gefahren des Lebens gesichert.

Die antike Handstellung blieb in altchristlicher Zeit bestehen [2]), doch mit der Änderung, daß der Beter die Arme weiter auseinander stellte, um die Form des Kreuzes nachzuahmen [3]). Eine Federzeichnung auf einem Wiener Papyrus [4]) zeigt einen koptischen Christen, welcher betend die Arme nach rechts und links auseinanderbreitet, aber die auseinandergespreizten Handflächen noch senkrecht stellt, wie das früher üblich war. Dieselbe Arm- und Handstellung zeigt das Bild eines koptischen Beters auf einem Grabsteine bei Crum [5]).

Wenn es im großen Sonnenhymnus aus Amarna [6]) (um 1375 v. Chr.) heißt: „gehst du morgens im Horizonte auf, so vertreibst du die Finsternis" usw., „alles Vieh freut sich über sein Gras, die Bäume und Gräser werden grün, Geflügel und Vögel kommen aus ihren Nestern, ihre Flügel sogar beten deinen Ka an", so ist mit dem Flügelgebet gemeint, daß die

---

[1]) Erman, Die ägypt. Religion², S. 108, 155, 238. — Naville, Ztschr. ägypt. Spr. 40 (1903) S. 68. — Rubensohn, Ztschr. ägypt. Spr. 42 (1905) S. 113. Zahlreiche Abbildungen auch bei Moret, Royauté und bei Moret Le Rituel.

[2]) Sybel, Christliche Antike I S. 198, 210, 254, 267 usw.

[3]) Sittl, Die Gebärden der Griechen und Römer, S. 198.

[4]) Führer durch die Ausstellung der Papyri Erzherzog Rainer, S. 93.

[5]) Crum, Coptic Monuments, Nr. 8687. Abbild auch bei Sybel, a. a. O. II S. 60.

[6]) Röder, Urkunden, S. 63.

auseinandergebreiteten Flügel der Vögel[1]) beim Fluge dieselbe Stellung haben, wie die Arme des betenden Menschen. Auch Tertullian kennt das Bild vom betenden Vogel (de oratione 29): sed et aves nido exsurgentes eriguntur ad caelum et alarum crucem pro manibus expandunt et dicunt aliquid quod oratio videatur. Schenute von Atripe (um 450 n. Chr.) spricht zu einem heidnischen Philosophen (Leipoldt, Schenute von Atripe und die Entstehung des national-ägyptischen Christentums S. 177): „Allerdings breitet der Häretiker und der Hellene seine Arme aus und hebt sie empor, wenn er sich stellt, als bete er. Aber so tun ja oftmals auch die Vögel, wenn sie ihre Flügel ausbreiten".

Der antike Beter wendet sein Gesicht hoffnungsfreudig der Gottheit zu und streckt seine Arme gegen die Gottheit aus, um die lebendige Gotteskraft in sich einströmen zu lassen; so blieb die Gebetshaltung in frühchristlicher Zeit. Die spätere christliche Gebetshaltung mit gesenktem Haupte und gefalteten Händen drückt Abwendung von der Welt und Hingabe in den Willen Gottes aus (dein Wille geschehe im Himmel und auf Erden).

16. **Der Sinn des Opfers.** Während im Altertume die dem Gotte geopferten Fleischstücke gewöhnlich verbrannt wurden, so daß der Gott den emporziehenden Fleischduft zu schmecken bekam, was als symbolische Teilnahme des Gottes am Mahle gedeutet wird, ist diese Opfersitte im älteren Pharaonenreiche nicht zu finden[2]). Hier legte man die für den Gott geschlachteten Enten und Gänse, sowie Rinderschenkel, Wein, Früchte und dgl. auf den Altar und nahm diese Sachen, bevor sie verdarben, wieder hinweg, um sie, wie Erman mit Recht vermutet[3]), an die Priesterschaft nebst Anhang sowie an die Festteilnehmer zum Verspeisen abzuliefern. Nichts wurde verbrannt, nichts auf dem Altare zurückgelassen. Bei diesem Opferverfahren kann also nicht der Wunsch obgewaltet haben, dem Gotte Speisen zum Essen darzubringen.

[1]) Vögel mit auseinandergebreiteten Flügeln finden sich zahlreich auf Grabsteinen. Vgl. Crum, Coptic Monuments Taf. 50—55.

[2]) Erman, Die ägypt. Religion², S. 60 u. 201.

[3]) a. a. O. S. 60.

Auf den wiederholt genannten Amenophisbildern aus Amarna (um 1375 v. Chr.) streckt der Sonnengott seine vielen Strahlenhände derart aus, daß die Handflächen gegen den Körperumriß des Königs gerichtet sind. Diese Handstellung deutete ich als das Handauflegen (oben S. 6). Wo der König opfernd dargestellt ist, verbreiten sich die Strahlenhände des Sonnengottes auch über die Opfergaben (Fleischteile, Früchte), die auf dem Altare liegen, wobei die Handflächen auf den Gaben ruhen[1]). Daß die Hände hier ebenfalls das Fluidum auf die Gaben hinüberströmen lassen, wie das beim Handauflegen auf den König geschieht, ist ausgeschlossen, weil dem Fleische und den Früchten durch Tötung und Abpflücken die Lebensmöglichkeit genommen worden ist. Da bleibt nur die andere Deutung übrig, daß die Strahlenhände, wie sie anderwärts das Fluidum ausströmen lassen, so hier das Fluidum durch Saugen in sich hineinströmen lassen, und zwar dasjenige Fluidum, welches in den Tieren und in den Früchten bei Lebzeiten wohnte, und das auch am Schlachtfleische noch haftet. Da das Opfertier geweiht wird und das Opferfleisch auf dem Altare liegt, so tritt durch Weihung und durch Überströmen vom Altare her eine Verstärkung des Fluidums ein. Durch Aufsaugen nimmt der Gott dieses Fluidum zu sich, und damit kehrt diese Kraft dahin zurück, woher sie gekommen ist, in den großen Sonnenleib, der das Sammelbecken aller göttlichen Fluiden ist.

Eins dieser Amenophisbilder[2]) stellt den Opfervorgang recht sinnfällig vor die Augen. Der König opfert; vor ihm steht der reich beladene Opfertisch. Von der Sonnenscheibe laufen 16 Strahlenhände herab, von denen 13 über die Gaben sich verbreiten, während nur 3 Hände auf den König, und zwar auf sein Gesicht, gerichtet sind. Die Hauptsache im Bilde ist also der Opfertisch und die Entgegennahme der Gaben durch den Sonnengott. Die 13 Hände legen sich, teils von rechts, teils von links

[1]) Zahlreiche Abbilder bei Davies, The Rock Tombs of El Amarna. Vgl. auch die Abbilder bei Erman, Ägypten S. 76, bei Maspero-Röder, Führer durch das Ägyptische Museum zu Kairo Taf. 32, und bei Schiele, Die Religion in Geschichte und Gegenwart, Bd. I S. 178.

[2]) Davies, a. a. O. Bd. I Taf. 22.

kommend, auf die Gaben flach auf; die Finger sind nicht gekrümmt, an ein Ergreifen der Gaben ist also nicht zu denken. Das Fluidum der Opfergaben strömt vielmehr aus den Opfergaben heraus und in die 13 Hände hinein, also genau so, wie das Fluidum des Kultbildes aus dem Kultbilde herausströmt und in die beiden ausgestreckten Arme des Beters hinüberströmt.

Die gleiche Deutung verlangen die anderen Opferbilder aus Amarna [1]). Von diesen bedarf noch eins [2]) besonderer Erwähnung: hier ist der König nicht opfernd dargestellt, sondern den Opferschmaus haltend. Der König sitzt vor dem mit Gaben beladenen Opfertische und nagt an einem Fleischknochen. Von der Sonnenscheibe laufen wiederum zahlreiche Strahlenhände abwärts, die Hände legen sich auf die Gaben des Tisches, auf den Kopf des Königs und auf den Fleischknochen in des Königs Hand. Daß die auf dem Fleischknochen ruhende Strahlenhand das Fluidum dieses Knochens einsaugt, gleichwie die übrigen Strahlenhände das Fluidum der übrigen Gaben einsaugen, wird meines Erachtens nicht zu bezweifeln sein. Aber dieses Bild lehrt auch, daß das Fluidum des Fleischknochens gleichzeitig in den König (beim Essen) und in den Gott (beim Einsaugen) eintritt. Hier haben wir demnach deutlich den gemeinsamen Opferschmaus des Gottes und des Königs vor uns, ihre beiderseitige Tischgemeinschaft, ihre beiderseitige Verbrüderung durch Hineinessen desselben Fluidums aus demselben Fleischknochen. Dieses Amarnabild ist also religionsgeschichtlich von großer Bedeutung.

Beim Verbrennen [3]) der Opfergabe (spätere Pharaonenzeit) und beim Darbringen von Weihrauch gilt ebenfalls die Grundvorstellung des Einsaugens. Das lehrt ein Text aus der Zeit um 1300 v. Chr., wo es — nach Morets Übersetzung [4]) — heißt, daß „le parfum prend place sur les deux bras du dieu", sowie daß die Götter „mettent leur deux bras sur le parfum". Wenn der Opferduft auf den Armen sich „niederläßt", kann an

[1]) Davies, a. a. O. Bd. II Taf. 5; Bd. VI Taf. 16 u. 26.
[2]) Davies, a. a. O. Bd. III Taf. 4.
[3]) Moret, Le Rituel, S. 119.
[4]) Moret, Le Rituel, S. 120.

ein Ergreifen durch die Arme nicht gedacht werden. In einem anderen Texte bei Moret[1]) wird der Gott vom Könige aufgefordert, „à manger, à s'approcher du pain, de la bière, des pièces choisies de viandes" usw., „qu'il n'aura plus faim jamais". Das „Essen" und „Hunger haben" kann sich nur auf das Einsaugen beziehen.

Auf den nicht aus Amarna stammenden Opferdarstellungen steht der Gott in Menschengestalt da und streckt bisweilen einen Arm in der Richtung nach der Gabe hin aus; dabei öffnet er die Hand so, daß die Handfläche parallel zur Gabe gerichtet ist. Die Stellung ist also genau dieselbe, wie die Handstellung des betenden Menschen. Bei der Neigung, die göttlichen Dinge sich menschlich vorzustellen, bezweckt die Handstellung des Gottes dasselbe, wie die Handstellung des Menschen, nämlich das Auffangen des ausstrahlenden Fluidums.

In einem Zauberpapyrus[2]) des 3. oder 4. Jahrh. n. Chr., dessen Gedankenkreis aber weit in die vorchristliche Zeit zurückreicht, heißt es: ἀλέκτορα θῦσον, ἵνα ὁ Φθόνος λάβῃ πνεῦμα. Unter dem πνεῦμα ist das göttliche Fluidum zu verstehen (vgl. oben S. 19). Die Gottheit, welche das πνεῦμα des Opfertieres entgegennimmt, nimmt also das Fluidum entgegen. Das stimmt mit dem, was oben ausgeführt wurde.

Es ist vielfach unter frühen und wilden Völkern der Glaube verbreitet, daß der Mensch beim Verzehren eines Tieres oder eines Menschen, besonders eines Feindes, dessen Lebenskraft in sich hineinißt[3]). Wenn im Tiere eine Gottheit wohnt, ist die Wirkung um so stärker. Junker[4]) ist auf dem richtigen Wege, wenn er ausführt, daß das geopferte Tier (in Ägypten der Spätzeit) nicht als Speise der Götter gedacht sei, daß vielmehr die Opferung eines Tieres die Tötung eines Feindes des Gottes und des Königs sinnbildlich darstelle. Aber die bloße Feindes-

---

[1]) Moret, Royauté, S. 174.

[2]) Dieterich, Abraxas, S. 171, 13; S. 170, 16.

[3]) Dieterich, Eine Mithrasliturgie, S. 100. — Cumont, Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum (übersetzt von Gehrich)[3], S. 81.

[4]) Junker, Die Schlacht- und Brandopfer im Tempelkult der Spätzeit, Ztschr. ägypt. Spr. 48 (1910) S. 69.

tötung reicht zur Erklärung nicht aus, es kommt hinzu, daß der Gott die Kräfte des geopferten Tieres in sich hineinißt, wie der Mensch es ebenfalls tut. Auch hier ist daran zu erinnern, daß man die göttlichen Dinge sich menschlich vorstellte.

Der Gedanke, daß man mit dem Fleische eines Wesens auch dessen Lebenskraft in sich hineinißt, findet sich, weil er auf die ältesten Zeiten zurückgeht, auch in den Pyramidentexten. Dort heißt es von dem verstorbenen Könige [1]): „Er hat die Rückgrate und die Wirbel zerbrochen (?), er hat die Herzen der Götter an sich gerissen, er hat die rote Krone gegessen und er hat die grüne Krone verschluckt, er nährt sich von den feinsten Lungen" usw., „er verschlingt die Kräfte (?), die in der roten Krone sind, und er wird wieder jung, ihre Zauber sind in seinem Leibe" usw. Auch außerhalb Ägyptens findet sich diese Vorstellung. Die Mysten des Dionysos zerrissen das Tier und aßen sein Fleisch, um den im Tiere wohnenden Gott in sich aufzunehmen. Dieterich [2]) sagt mit Recht, daß dieses Essen des Göttlichen, um den Gott in sich aufzunehmen, einem weitverbreiteten uralten Glauben entspricht. Für unser Verständnis faßlicher wird der Vorgang, wenn man sich vorstellt, daß der Gott in Form eines Fluidums an jedem, auch dem kleinsten Stücke des verzehrten Tieres haftet.

Der ursprüngliche Sinn des ägyptischen Opfers, wie er noch im neuen Reiche Ägyptens auf den Denkmälern zum Ausdrucke gelangt, ist also nicht die Lieferung von Nahrungsmitteln, sondern das Spenden der am geschlachteten Opfertiere und an abgepflückten Früchten und Blumen haftenden Lebenskraft, d. i. des Fluidums. Der Mensch stellt sich die Gottheit menschlich vor; wie der Mensch das Fluidum in sich hineinißt, so soll es auch der Gott tun. Das Fluidum aber ist die Gottheit. Etwas höheres und besseres als die Gotteskraft kann der Mensch dem Gotte nicht bieten. So ißt der Gott schließlich sich selber in sich hinein, das Fluidum vollendet seinen Kreislauf, es kehrt dahin zurück, woher es gekommen.

[1]) Röder, Urkunden, S. 193. — Breasted, Religion and Thought in Ancient Egypt, S. 129.

[2]) Dieterich, Eine Mithrasliturgie S. 100 ff.

Da der Gott, wie oben (S. 22) betont wurde, in Form seines Fluidums an den stofflichen Körper (Götterbild usw.) gebunden ist, also nicht frei in der Welt umherfahren kann, so ist er außerstande, für sich selber zu sorgen, eine Anschauung, die wieder rein menschlich ist und vom logischen Standpunkte aus nicht betrachtet werden darf. Jedenfalls hat das Opfer den Zweck, dem Gotte neues Fluidum zuzuführen, um ihn zu stärken und zu kräftigen [1]), gleichwie auch der Mensch zur Erhaltung seines Daseins der ständigen Zufuhr neuer Kraft bedarf. Der Gott, der sich gut versorgt sieht, blickt gnädig auf den Opfernden und läßt fürsorglich sein göttliches Fluidum auf ihn überstrahlen.

Beim Opferschmause nimmt der Opfernde zusammen mit dem Gotte am Essen teil, beide essen dasselbe göttliche Fluidum in sich hinein. Die Tischgemeinschaft und Verbrüderung zwischen König und Gott, wie sie auf dem Amenophisbilde dargestellt ist, wiederholt sich in hellenistischer Zeit als Tischgemeinschaft und Verbrüderung zwischen Mensch und Gott, wobei immer der Grundgedanke lebendig bleibt, daß man die Speise nur deswegen verschluckt, um das daran haftende göttliche Fluidum in sich aufzunehmen [2]).

Wenn in Phrygien die Mysten des Attis sangen: „ich habe vom Tamburin gegessen, ich habe aus der Zymbel getrunken, ich bin Myste des Attis geworden" [3]), so muß man sich vorstellen, daß das heilige Tamburin und die heilige Zymbel als Kultgeräte des Attis die Träger des Attis-Fluidums sind (vgl. oben S. 22), und daß dieses Fluidum durch Berührung überströmt auf die Speise, die auf dem Tamburin liegt, sowie auf den Trank, der in der Zymbel ist; beim Essen und Trinken geht daher das Attis-Fluidum in den Leib des Mysten hinein.

---

[1]) Vgl. Cumont, Die orientalischen Religionen im römischen Heidentume (übersetzt von Gehrich), S. 111.

[2]) Über das gemeinsame Mahl Gottes und des Volkes Israels zur Schließung eines Bundes im alttestamentlichen Ritus vgl. Greßmann bei Schiele, Die Religion in Geschichte und Gegenwart, Bd. IV S. 963.

[3]) Cumont, Die orientalischen Religionen im römischen Heidentume (übersetzt von Gehrich)[2] S. 82.

17. **Drohung an die Götter.** Das Fluidum des Gottes wohnt kräftiger im Königsleibe als im Untertanenleibe. Das Königsfluidum ist Gott selber, das Untertanenfluidum nicht (vgl. oben S. 17). Aber nach dem Tode des Untertanen wird auch dessen Fluidum Gott (vgl. oben S. 17). In hellenistischer Zeit ist der Mensch als Myste schon bei Lebzeiten Gott, weil er die Vollkraft des Gottes in sich aufgenommen hat. Wer Gott ist, darf gelegentlich mit diesem oder jenem Gotte unzufrieden sein, wie ein Bruder mit dem anderen. Alsdann schreitet der Gottmensch dazu, dem Gotte zu drohen. Aber auch der Mensch niederen Grades nahm sich schließlich das Drohrecht heraus. Die Drohung ist dem Gotte nicht gleichgültig. Wenn die Unzufriedenheit auf alle Bewohner eines Landes übergreift, könnte es geschehen, daß alle Bilder und Namen des Gottes getilgt werden; alsdann hat das Gottesfluidum keine Sitzgelegenheit mehr, was gleichbedeutend ist mit Aufhebung seines Machtbereiches und seiner Macht überhaupt.

Die ägyptischen Drohungen[1]) sind in Zaubertexten enthalten, die dem Toten in den Mund gelegt werden und verhüten sollen, daß ihm die Götter im Jenseits den nötigen Beistand versagen[2]). Hier droht also der Gott dem Gotte. Die in den griechischen Papyri enthaltenen Drohungen werden vom lebenden Menschen ausgesprochen[3]). In frühchristlicher Zeit sind die Drohungen ebenfalls zu finden[4]). Besonders lehrreich ist eine Stelle der Historia Lausiaca (Kap. 22): als dem heiligen Paulus die Austreibung eines Dämons nicht gelang, stellte er sich auf einen Felsblock und rief: σὺ βλέπεις, Ἰησοῦ Χριστέ, ὁ σταυρωθεὶς ὑπὸ Ποντίου Πιλάτου, ὅτι οὐ μὴ κατέλθω ἀπὸ τῆς πέτρας, οὐ φάγω οὐ πίω ἕως οὗ ἀποθάνω, ἐὰν μὴ ἐκβάλῃς τὸ πνεῦμα ἀπὸ τοῦ ἀνθρώπου. Jetzt gelang ihm die

---

[1]) Erman, Die ägypt. Religion[2], S. 172.

[2]) Vgl. die gesammelten Drohsprüche bei Grapow, Ztschr. f. ägypt. Spr. 49 (1911) S. 48. — Ferner: Röder, Urkunden, S. 189 u. 201.

[3]) Wilcken, Archiv für Pap. V S. 441. — Wilcken, Grundzüge, S. 125 (mit Belegen). Flor. III 332. Vgl. auch Sueton Aug. 16 über die Nichtachtung, die Augustus dem Gotte Neptun als Strafe zuteil werden ließ.

[4]) Reitzenstein, Histo ia monachorum, S. 16 u. 20.

Austreibung des πνεῦμα, d. i. des bösen Dämonenfluidums, aus dem Leibe des ἄνθρωπος, d. i. des Besessenen. Auch die Heiligen werden bei Nichterfüllung einer Bitte bedroht[1]).

18. **Verbleib des Fluidums nach dem Tode des Menschen.** Die einfachste und natürlichste, auch wohl die ältere Vorstellung von dem Verbleibe der im Menschen tätigen Lebenskraft nach Eintritt des Todes ist die, daß diese Kraft (das Fluidum) dahin zurückströmt, woher sie gekommen ist, also in den Leib des Urgottes (des Sonnengottes). Unter den Pyramidentexten sind etliche, die diesen alten Gedanken wiedergeben, z. B. „o Atum (d. i. der Sonnengott), dieser Tote kommt zu dir, ein unvergänglicher Lichtgeist, dein Sohn kommt zu dir“[2]). Der „unvergängliche Lichtgeist“ ist das Fluidum oder der Ka des Verstorbenen. An anderer Stelle heißt es: „o (du Toter), du gingst nicht tot weg, du gingst lebend weg, deine Hand ist die des Atum, deine Arme sind die des Atum, dein Leib ist der des Atum, dein Rücken ist der des Atum“[3]). Solche Gleichsetzung aller Glieder des Toten mit denen des Sonnengottes drückt die Vereinheitlichung aus, d. h. das sofortige Zurückströmen in den Urgottleib. Wieder an anderer Stelle heißt es vom Verstorbenen: „er geht zu seinem Ka“[4]); das bedeutet: sein Fluidum (Ka) vereinigt sich mit dem Urgottfluidum (Urgottka). Auch die weitere Stelle der Pyramidentexte: „es eilt, wer eilt, zu seinem Ka, es eilt Osiris zu seinem Ka, du (der König) eilst selbst zu deinem Ka“[5]) ist in demselben Sinne aufzufassen (vgl. S. 63).

Neben der Vorstellung einer sofortigen Rückkehr des Menschenfluidums in den Sonnenleib steht eine andere, vielleicht jüngere, wonach der Tote in geistiger Form (also als Fluidum)

---

[1]) Beispiele bei Lucius, Die Anfänge des Heiligenkultes in der christlichen Kirche, S. 286. Weitere Beispiele aus alter und neuerer Zeit bei Friedländer, Sittengesch. IV S. 222 ff.

[2]) Röder, Urkunden, S. 189.

[3]) Röder, Urkunden, S. 191.

[4]) Pyr. 1055 bei Leeuw, Ztschr. ägypt. Spr. 54 (1918) S. 62.

[5]) Pyr. 826=832 bei Steindorff, Ztschr. ägypt. Spr. 48 (1911) S. 153.

in seinem Grabe weiterlebt[1]). Wenn das göttliche Fluidum als Fluidum eines Einzelgottes am Kultbilde dieses Gottes, an seinem gemalten Bilde und sogar an seinem Schriftnamen haften und leben konnte, so verstehen wir, daß das Fluidum des Verstorbenen ebensogut an seinem Leichnam haften konnte, falls und solange der Leichnam in der kenntlichen Gestalt des Verstorbenen erhalten blieb, d. h. als Mumie vor Zerfall geschützt wurde. Auch am Bilde und Schriftnamen haftete das Fluidum, wie wir sahen, nur dann, wenn Bild oder Name die betreffende Person genau darstellte oder genau bezeichnete. Das Fluidum des Verstorbenen konnte auch, und zwar gleichzeitig, auf dem Sarge sich niederlassen, sofern dem Sarge die Gestalt und namentlich die Gesichtszüge des Toten gegeben wurden, oder auch auf dem Standbilde des Verstorbenen (Grabstatue), die man im Grabe aufstellte. Das Weiterleben des Toten im Grabe hängt also davon ab, daß sein Fluidum (Ka) eine Sitzgelegenheit hat, gleichwie auch jedes Gottesfluidum der stofflichen Sitzgelegenheit bedarf. Je zahlreicher und je dauerhafter die Sitzgelegenheiten sind, desto besser[2]).

Die mumienförmigen kleinen Uschebti-Figuren, welche dem Toten mit ins Grab gelegt wurden[3]), und die man als seine Diener bezeichnet, sind ebenfalls mit dem Fluidum in Verbindung zu bringen: das Fluidum jedes Dieners soll sich auf die für ihn bestimmte Figur niederlassen, um so dem Fluidum seines Herrn dienend nahe zu bleiben. Ob die Figuren groß oder klein sind, ist belanglos, da das Fluidum, wie wir sahen (oben S. 34) elastisch ist und mit jedem Sitze fürlieb nimmt. Im mittleren Reiche schrieb man auf die Uschebti-Figuren den Namen des Herrn der Diener; das Fluidum des Herrn läßt sich auf alle diese Namen nieder und hat infolgedessen das Flui-

---

[1]) Breasted, Development of Religion and Thought in ancient Egypt, S. 51.

[2]) In diesem Sinne ist es verständlich, wenn das Grab als das „Haus des Ka" bezeichnet wird (Junker, Vorbericht über die zweite Grabung bei den Pyramiden von Gizeh, Anzeiger Akad. Wien 1913, S. 12); denn der Ka ist das Fluidum des Toten (vgl. Abschn. 19).

[3]) Erman, Die ägypt. Religion[2], S. 159.

dum jedes Dieners in seiner Gewalt, wie vordem der lebende Herr die lebenden Diener in seiner Gewalt hatte.

Es lebt also der Tote als Ka, d. i. als sein Fluidum, im Grabe weiter, solange der Ka die ihm gebotenen Sitzgelegenheiten zur Verfügung hat; er wohnt in seiner Mumie, auf seinem Porträtsarge, auf seinem Mumienporträt, auf seiner Grabstatue usw. Am dauerhaftesten ist die Grabstatue.

Steindorff [1]) erklärt die im Grabe aufgestellte, meistens steinerne Statue des Verstorbenen als sein Abbild, das keinerlei Beziehungen zu dem Ka habe, sagt aber doch, daß der Tote als Statue in seinem Grabe weiterlebe [2]). Ein Weiterleben als Statue ist ohne Zuhilfenahme des Fluidums nicht gut vorstellbar. Die ältere Ansicht der Ägyptologen, daß das Grabstandbild der Sitz des Ka sei [3]), wird richtig sein, nur muß man den Ka als das Menschenfluidum auffassen, welches am Standbilde des Verstorbenen haftet, gleichwie auch das Gottesfluidum am Kultbilde haftet.

Jedes an einem Standbilde, an einem Gemälde, an einem Schriftnamen und dgl. haftende Fluidum kann, wie wir sahen, segenbringend auf die Umgebung (Menschen) hinüberstrahlen. Die Mumifizierung des Toten und die Herrichtung eines dauerhaften Grabes hat also einen doppelten Zweck: man will dem Fluidum des Toten langdauernde Sitzgelegenheit gewähren und dabei selber den ausstrahlenden Segen lange genießen. Durch Totenopfer vergrößert man die Willfährigkeit des Segenspenders.

19. **Das Wesen des Ka.** In den voraufgehenden Abschnitten habe ich wiederholt den Ka als das Fluidum gekennzeichnet. Der Ka eines Gottes ist das Fluidum dieses Gottes, der Ka eines Königs ist das Fluidum dieses Königs. Dieses Fluidum wird, wenn es allgemein als die „göttliche Lebenskraft", insbesondere also als die einströmende und damit lebenerhaltende Kraft ge-

[1]) Steindorff, Ztschr. ägypt. Spr. 48 (1911) S. 153 u. 157.

[2]) a. a. O. S. 157.

[3]) In diesem Sinne spricht sich auch Junker aus, Vorbericht über die zweite Grabung bei den Pyramiden von Gizeh, Anzeiger der philos.-hist. Klasse der Akad. Wien, 1913, S. 12.

dacht wird, durch das Henkelkreuz dargestellt: wird das Fluidum dagegen gedacht als die Gesamtmenge des eine bestimmte Einzelperson ausfüllenden Fluidums, also als diejenige Kraftmenge, welche die Eigenheiten und die Summe der Lebensbetätigung einer Einzelperson darstellt, so nannte man diese geschlossene Fluidummenge den Ka dieser Person.

Die vor langen Jahren von Maspero [1]) ausgesprochene Ansicht, daß der Ka einer Person der aus äthergleichem Stoffe bestehende Doppelgänger der Person sei, war bis vor kurzem die herrschende. Erman [2]) verließ den „Doppelgänger" und bezeichnete den Ka als eine besondere lebende Kraft, die jeder Mensch bei seiner Geburt erhält. Steindorff [3]) faßte sodann (im Jahre 1911) den Ka als den Schutzgeist oder Genius des Menschen auf. Breasted [4]) (im Jahre 1912) sieht im Ka ebenfalls den Genius, der den Menschen leitet und schützt und im Jenseits in Empfang nimmt. Leeuw [5]) schließlich (Jahr 1918) nimmt eine Mittelstellung ein; nach ihm hat der Ka sowohl die Züge des Schutzgeistes, als auch diejenigen der Seele, also des Lebensprinzips, namentlich der selbständig gedachten Seele, die außerhalb des Körpers als Doppelgänger vorgestellt wird.

Gegen den Schutzgeist sind verschiedene Bedenken zu erheben. Zunächst ist darauf hinzuweisen, daß auch die Götter ihre Ka's haben; daß aber Götter eines Schutzgeistes benötigen, will nicht recht einleuchten. Sodann hat der Ka auf den Bildern [6]) in der Regel genau dieselbe Gestalt, wie der Mensch, dessen Ka er ist; er hat dieselbe Haltung, dieselben Körperformen, dieselben Handbewegungen wie jener. Das hätte doch ein Schutzgeist nicht nötig. Ein Schutzgeist könnte jede beliebige andere Gestalt haben. So hat der Seelenvogel [7]) eine ganz andere Gestalt als der Mensch,

[1]) Maspero, Etudes de mythologie et d'archéologique I S. 47.
[2]) Erman, Die ägypt. Religion², S. 102.
[3]) Steindorff, Ztschr. ägypt. Spr. 48 (1911) S. 153.
[4]) Breasted, Development of Religion S. 52 ff.
[5]) Leeuw, Ztschr. ägypt. Spr. 54 (1918) S. 61.
[6]) z. B. Erman, Die ägypt. Religion², S. 102.
[7]) Erman, a. a. O. S. 103.

dessen Seele er verkörpert. Von Wichtigkeit ist namentlich, daß auf einem Reliefbilde des Königs Eje[1]) der Ka dieses Königs mit porträtähnlichen Zügen dargestellt ist.

Erklärt man den Ka als das Fluidum, so werden die Zusammenhänge klar: das Fluidum füllt den ganzen Menschen aus, und zwar bis in die kleinsten Falten und Teilchen des Körpers hinein, sogar bis in die Haarspitzen, denn alles, was am und im Körper lebt, lebt nur deshalb, weil es vom göttlichen Fluidum erfüllt ist. Das Fluidum füllt elastisch den Menschenleib aus, soweit dieser Leib die Möglichkeit dazu bietet. Ist der Mensch jung oder klein, so füllt es nur diesen jungen oder kleinen Menschen aus; wächst der Mensch, so füllt es den größer gewordenen Menschen aus; wird der Mensch im Alter kleiner, so füllt es die kleiner gewordene Gestalt aus. Daher ergibt sich die Porträtähnlichkeit von selber. So steigen aus der Erde die Säfte empor, um Stamm und Geäst, Blätter und Früchte eines Baumes zu füllen, nichts vergessend und stets nur soviel ausfüllend, als Ausfüllungsmöglichkeit vorhanden ist. Nach demselben Grundsatze füllt der Ka (das Fluidum) eines Gottes sein Kultbild aus. Der Gotteska wie der Menschenka hat außerdem noch das Bestreben, überzuspringen auf alle Bilder und Schriftnamen der nämlichen Person, wie oben ausgeführt wurde, denn die Ausfüllungsmöglichkeit erstreckt sich auch auf Bilder und Namen.

Aus dem Gesagten ergibt sich, daß der Ka auch kein Doppelgänger sein kann[2]), weil er — nach der ursprünglichen Vorstellung — außerhalb eines stofflichen Gebildes (Menschen- oder Gottesleib, Standbild, Gemälde, Schriftname) kein selbständiges Dasein führen kann. Wenn auf den Bildern der Ka als selbständige Gestalt hinter dem zugehörigen Menschen dargestellt ist, so ist das eine Eigenheit der ägyptischen Zeichenkunst, welche nebeneinander zeichnet, was ineinander liegt. Erst in später Zeit dachte man sich die Lebenskraft eines Menschen, d. i. seine

[1]) Spiegelberg, Kunstgeschichte, S. 69. Vgl. dazu Schäfer, Ztschr. ägypt. Spr. 55 (1918) S. 8 Anm. 4.

[2]) Steindorff, Ztschr. ägypt. Spr. 48 (1911) S. 153 u. 157, spricht sich ebenfalls gegen den Doppelgänger aus.

Seele, als ein selbständiges Gebilde [1]), welches nach dem Tode des Menschen in der Nähe des Grabes umherflattert [2]). Die Redewendung in den alten Pyramidentexten: „der Tote eilt zu seinem Ka" (vgl. oben S. 50) besagt nicht, daß der Ka des Toten im Jenseits weilt, um den Toten dort zu empfangen [3]); vielmehr muß man davon ausgehen, daß der Ka des Verstorbenen gleich dem Ka des Gottes, mithin selber Gott ist, und daß daher der Tote den Gotteska als „seinen" Ka bezeichnet (vgl. S. 63).

Wenn man nach einem Pyramidentexte [4]) zum Toten spricht: „rufe deinen Ka, daß er dich behüten möge vor aller Gefahr", so ist auch hierbei zu berücksichtigen, daß der Ka des Verstorbenen Gott ist, der sich vereinigt mit dem Urgotte, und daß der Urgottka nunmehr auch der Ka des Verstorbenen, d. h. also „sein" Ka ist. Daß diese ursprüngliche Vorstellung im Laufe der Zeit durch mythologische Zutaten bald so, bald so, etwas anders gefärbt und umgebogen wird, darf uns nicht wundern.

Solange der Mensch lebt, hat der Ka in seinem Inneren selbstverständlich das Bestreben, sich und seine Behausung vor Gefahren zu beschirmen. In diesem Sinne ist der Ka sein eigener Schutzgeist [5]).

Wenn der Königska mit Götterbart und Götterfrisur [6]) dargestellt wird, so ist das ganz in Ordnung, weil der Königska (das Königsfluidum (der Gott selber ist, der im Königsleibe wohnt.

Der Mythus von der allerersten Kaschöpfung [7]) besagt, daß der Sonnengott, nachdem er sich und seinen Ka selbst gezeugt hatte, die ersten Götter namens Schu und Tefenet schuf und sodann seine Arme hinter sie legte; damit ging sein Ka auf sie

---

[1]) Zusammenstellung der Belege bei Leeuw, Ztschr. ägypt. Spr. 54 (1918) S. 56.

[2]) Plato, Phaidon 81 C: Ψυχὴ περὶ τὰ μνήματά τε καὶ τοὺς τάφους κυλινδουμένη.

[3]) Breasted, Development S. 52.

[4]) Breasted, Development S. 53.

[5]) Daher die Gleichsetzung des Ka mit dem Ἀγαθὸς Δαίμων bei Spiegelberg, Ztschr. ägypt. Spr. 49 (1911) S. 126.

[6]) Steindorff, Ztschr. ägypt. Spr. 48 (1911) S. 157.

[7]) Mariette, Abydos, Taf. 16. Vgl. Erman, Die ägypt. Religion², S. 102.

über und sie lebten (vgl. oben S. 12). Ähnlich lautet der Pyramidentext 647 und 1653: „du (Sonnengott) hast deine beiden Arme hinter sie gestellt, des Ka wegen, denn dein Ka ist in ihnen“ [1]). Diese Armbewegung des Sonnengottes deutete ich (vgl. oben S. 12) als das Handauflegen. Bei diesem ältesten Handauflegen floß das Fluidum (der Ka) des Urgottes in die Leiber der ersten Untergötter hinein und machte sie lebendig.

Die Vorstellung, daß durch Handauflegen das Fluidum weitergegeben wird, war vielleicht maßgebend für die Gestaltung der Hieroglyphe für das Wort „Ka“. Diese Hieroglyphe zeigt zwei ausgestreckte Arme, deren jeder in eine menschliche Hand endigt; an der Schulterstelle sind die Arme durch einen Querstrich, den Oberkörper, verbunden. Wenn man bedenkt, daß die allerälteste Überleitung des Ka auf das erste Götterpaar durch die beiden ausgestreckten Arme des Urgottes geschah, und wenn man sieht, daß die Hieroglyphe für „Ka“ ein Bild zweier ausgestreckten Arme ist, so liegt es gar zu nahe, eine Beziehung zwischen beidem zu vermuten und zu meinen, daß jene Hieroglyphe diejenige Handlung darstellt, welche für die Schaffung des Ka die Voraussetzung bildet [2]).

20. **Das Fluidum in altchristlicher Zeit.** Die Christen der Frühzeit standen mit beiden Füßen auf dem Boden der antiken Welt. Wie sie die griechische Sprache sprechen mußten, die sie vorfanden, so konnten sie auch ein großes Bündel von Denk-

---

[1]) Leeuw, Ztschr. ägypt. Spr. 54 (1918) S. 63.

[2]) Griffith, A Collection of Hieroglyphs (Archaeol. Survey of Egypt, London 1898) S. 15, sagt über diese Hieroglyphe dagegen folgendes: Much has been said on the ka of Egyptian religious belief, but I am not aware that any explanation of the sign by which its name is written has been attempted. If, as seems probable, the sign was intended to represent the ka symbolically, and not merely phonetically, one may perhaps believe that the latter was, from one point of view, regarded as the source of muscular movement and power, as opposed to ba, the will or soul which set it in motion. The human arms, hands, and fingers are the members of the body which carry out the most intelligent and intricate promptings of will and desire, and produce the most surprising results. They might therefore well be chosen to represent the muscular life, the energy and activity of man.

formen nicht beiseite schieben, die nun einmal da waren als Gerät der vorchristlichen Vorstellungswelt. Zu den Zeiten des Massenübertrittes drangen altgewohnte Anschauungen massenhaft in das Christentum hinein, besonders in Ägypten. Die Vorstellung von der strömenden Gotteskraft, die vom Urgotte als dem Urquell aller Dinge stammt und in die Leiber aller Götter und Menschen weitergegeben wird, die auch auf leblose Dinge, wie Kultbilder, Reliefbilder, Kultgegenstände usw. hinüberströmt, um von dort ausstrahlend Segen und Schutz zu bieten, — diese uralte Vorstellung hatte sich, weil sie durchaus sinnlich und von aller spekulativen Philosophie frei war, so tief in die breiten Massen des Volkes hineingesenkt, daß sie in der Frühzeit des Christentums überall durch die dünne christliche Oberschicht hindurchbricht. In den voraufgehenden Abschnitten habe ich wiederholt Gelegenheit gehabt, Beispiele dafür anzuführen. Hier, in diesem letzten Abschnitte, möchte ich noch etliche besonders lehrreiche Beispiele hinzufügen, ohne also eine Vollständigkeit auch nur annähernd zu beabsichtigen. Dabei möchte ich nochmals betonen, daß man keinesfalls alle Erscheinungen dieser Art, auch wenn sie in Ägypten angetroffen werden, lediglich auf altägyptische Einflüsse zurückführen darf, wenn auch der ägyptische Einfluß vielleicht größer war, als man gewöhnlich annimmt.

Die im Heiligen wohnende außergewöhnliche Kraft, die ihn zu Wundertaten befähigt, ist göttlichen Ursprungs, aber viel geringer als Gottes Allgewalt, auch sind die Kräfte der verschiedenen Heiligen unter sich verschieden. Das erinnert uns an die ägyptischen Fluiden, die ja ebenfalls verschieden sich abstuften in den Leibern der verschiedenen Untergötter sowie des Königs und der Untertanen. Die außergewöhnlichen Kräfte des Heiligen bleiben an seinem Leichnam, an seinen Kleidern usw. haften; sie haften auch, wenn der Leichnam in ungezählte Einzelteile zerstückelt wird, an jedem, auch dem kleinsten Bruchstücke, und zwar derart, daß das kleinste Bruchstück die volle Kraft des ganzen Heiligen besitzt [1]). So war in ähnlicher Weise auch das Fluidum, das ein Einzelgott besaß, unteilbar und stets un-

[1]) Lucius, Die Anfänge des Heiligenkultes, S. 132.

geteilt, auch wenn es sich auf ungezählte Bilder und Schriftnamen dieses Gottes niederließ; es haftete in ungeschwächter Kraft, Segen ausstrahlend, an jedem einzelnen dieser stofflichen Gebilde. Die Kraft der Ausstrahlung des Götterbildes nahm mit zunehmender Entfernung ab, die Kraft des Heidengottes war nicht allgegenwärtig. Auch der Wirkungsbereich des Heiligen sowie seiner Reliquien ist räumlich beschränkt und nimmt mit zunehmender Entfernung ab. Die Dämonen entweichen, bis sie außerhalb des Wirkungsbereiches der Reliquien sind[1]); der Gläubige findet den kräftigsten Segen, wenn er sich in die nächste Nähe des Heiligen oder seiner Reliquie begibt[2]), noch besser, wenn er die Reliquie berührt, weil dann das Fluidum unmittelbar überströmen kann. Hierbei erlangen Kranke ihre Gesundheit wieder, weil das Fluidum des Krankheitsdämons durch das Fluidum des Heiligen zum Weichen gebracht wird. Das ähnelt dem Kampfe der beiden Fluiden vor dem Götterbilde oder in der Tempel-Heilanstalt.

Das Schlafen bei den Gräbern der Heiligen[3]) und in christlichen Heiligtümern[4]) entspricht dem heidnischen Tempelschlafe[5]); hier wie dort liegt die Vorstellung zugrunde, daß in unmittelbarer Nähe des lebenspendenden Fluidums dieses imstande ist, das eingedrungene lebenverneinende Fluidum aus dem Leibe des Kranken zu verjagen.

Man behauptete gelegentlich, daß das Öl aus den Lampen überfließt, wenn man die Lampen in der Nähe einer Heiligenreliquie aufstellt[6]); hierbei herrscht der Gedanke, daß das Fluidum des Heiligen etwas Fließendes ist, wie in heidnischer Zeit, daß dieser Kraftstrom auch räumliche Ausdehnung hat, wie das Wasser (vgl. oben S. 3 sowie 16 u. 27), und dadurch das Öl zum Überfließen bringt.

---

[1]) Lucius, a. a. O. S. 133.

[2]) Achelis, Das Christentum in den ersten drei Jahrhunderten II S. 351.

[3]) Harnack, Mission und Ausbreitung des Christentums I S. 287.

[4]) Lucius, a. a. O. S. 300. — Kaufmann, Die Menasstadt, Leipzig 1910, S. 117. — Achelis, Ägyptische Kirchenordnung, S. 208 u. 209.

[5]) Lucius, a. a. O. S. 299.

[6]) Lucius, a. a. O. S. 133.

Der als Fluidum im Opfertiere und am Opferfleische haftende Heidengott geht mit dem Fleische in den Leib des essenden Menschen hinein (vgl. oben S. 46). Da das Dasein des göttlichen Fluidums von stofflichen Gebilden abhängig ist (oben S. 36), ohne solche Sitzgelegenheit aber sein Dasein verliert, kann der Mensch das Fluidum nur in sich hineinessen, wenn er Fleisch oder sonstige Eßwaren genießt, die mit dem Fluidum behaftet sind. Leicht kann das heidnische Fluidum den Eßwaren anhaften, ohne daß der Christ es weiß. Je weniger Speise der christliche Asket [1]) zu sich nimmt, desto besser schützt er sich vor dieser Gefahr [2]). Auf der anderen Seite steht das Gebot der römischen Regierung, zu opfern, wobei das „Essen" vom Opferfleische die Hauptsache war, weil dadurch erst die innere Vereinigung des Opfernden mit dem Staatskulte vollzogen wurde. Daher betonen die auf Papyri uns erhaltenen Opferbescheinigungen [3]) aus der Zeit des Decius dieses Essen mit den Worten: καὶ τῶν ἱερείων ἐγευσάμην.

Das Eindringen des teuflischen Fluidums in den Menschen bezeichnet der Apostel Lukas mit dem Worte εἰσέρχεσθαι [4]); dieses Wort entspricht dem εἰσπορευθῆναι und dem ἐλθέ μοι des Heidentums (vgl. oben S. 18).

Zur Überleitung des göttlichen Fluidums auf eine zweite Person fand in Ägypten das Handauflegen statt, eine Handlung, die in frühchristlicher Zeit außerordentlich häufig zur Weihung angewendet wird [5]). In der „ägyptischen Kirchenordnung" finden sich dafür zahlreiche Belegstellen; so wird der neuge-

---

[1]) Über das Fasten der Ägypter vgl. Plutarch, De Iside 6 und 8; über das Fasten in den Zauberpapyri vgl. Otto, Priester und Tempel I S. 25[3]. Zweck des Fastens schon in vorchristlicher Zeit war, den Kampf des guten Fluidums wider das böse Fluidum zu erleichtern.

[2]) Dölger, Der Exorzismus im altchristlichen Taufritual, S. 84.

[3]) Paul M. Meyer, Die Libelli aus der Decianischen Christenverfolgung, Anhang zu den Abh. Akad. Berlin 1910.

[4]) Luk. 22, 3: εἰσῆλθεν δὲ σατανᾶς εἰς Ἰούδαν.

[5]) Über die Handauflegung im alt- und neutestamentlichen Ritus vgl. Cremer, Realenzykl. für protestant. Theologie und Kirche[3], Bd. 6 S. 387; ferner Knopf bei Schiele, Die Religion in Geschichte und Gegenwart, Bd. 2 S. 1832.

wählte Bischof durch einen der anwesenden fremden Bischöfe durch Handauflegen geweiht[1]), der Bischof ordiniert den Presbyter[2]) durch Handauflegen, ebenso den Diakon[3]), und es wird ausdrücklich gesagt, daß das πνεῦμα es sei, welches dabei „auf ihn kommt". Das πνεῦμα ist das göttliche Fluidum (vgl. oben S. 19).

Um das christenfeindliche Fluidum zu verjagen, wendet man in altchristlicher Zeit die exsufflatio[4]) an. Man übersetzt das Wort gewöhnlich durch „Anblasen", obwohl „Hinausblasen" richtiger ist, weil der Dämon durch den Hauch hinausgetrieben werden soll. Der Priester, der ja im Besitze der Gotteskraft ist, bläst dem Täufling ins Gesicht[5]); am Hauche des Priesters haftet die Gotteskraft[6]) (das Fluidum), gleichwie das Heiligenfluidum an der Reliquie, und mit dem Hauche verbreitet sich die Kraft über den Täufling, um dort die Fluiden der heidnischen Dämonen zu verjagen[7]). Das Anhauchen (ἐπίπνοια) findet sich auch im griechischen Altertume[8]).

Eine dritte Art, die Dämonen aus dem Täufling zu vertreiben, bestand darin, daß der Priester den Täufling mit seinem

[1]) Achelis, Die Canones Hippolyti (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur VI 4), S. 41.

[2]) Achelis, a. a. O. S. 61.

[3]) Achelis, a. a. O. S. 66.

[4]) Dölger, Der Exorzismus, S. 119 ff. (mit zahlreichen Belegen).

[5]) Achelis, a. a. O. S. 93: postquam autem finivit (episcopus) adiurationes eorum (der Täuflinge), in facies eorum sufflet. Derselbe Wortlaut in der ägyptischen Kirchenordnung, bei Achelis, a. a. O. Vgl. auch Dölger, a. a. O. S. 50.

[6]) Vgl. Joh. 20, 22.

[7]) Tertull. apolog XXIII, 97 (ed. Öhler, S. 215): de contactu deque efflatu nostro, contemplatione et repraesentatione ignis illius correpti (nämlich die Dämonen), etiam de corporibus nostro imperio excedunt inviti et dolentes. Origenes IV 207, 10 (ed. Preuschen): λέγων τὸ φραγέλλιον εἰκόνα τυγχάνειν τῆς δυνάμεως καὶ ἐνεργείας τοῦ ἁγίου πνεύματος ἐκφυσῶντος τοὺς χείρονας. Der heilige Geist bläst die geringeren (dämonischen) Geister hinaus, gleichwie das am Hauche des Priesters haftende Fluidum es tut.

[8]) Dieterich, Eine Mithrasliturgie, S. 116. — Fehrle, Die kultische Keuschheit im Altertume, S. 85 f. — Reitzenstein, Poimandres, S. 201. — Sittl, Die Gebärden der Griechen und Römer, S. 345 (mit Belegen).

Speichel bestrich[1]). Auch hier liegt der Gedanke zugrunde, daß das heilige Fluidum im Körper des Priesters vorhanden ist, daß dieses Fluidum, haftend am Speichel des Priesters, mit dem Speichel auf den Täufling übertragen wird und dort die dämonischen Fluiden verjagt. Hier tritt die Anschauung recht sinnfällig hervor, daß das göttliche Fluidum eines stofflichen Körpers — hier des Speichels — bedarf, um zu existieren, wie dies oben für die ägyptische Denkweise gezeigt wurde. Daß Jesus mit seinem Speichel heilte, ist bekannt[2]). Der Glaube an die dämonenverscheuchende Kraft des Speichels bestand auch in Griechenland[3]).

Das göttliche Fluidum Christi haftet, gleichwie an bildlichen Darstellungen Christi und am geschriebenen Namen Christi, so auch am Kreuze, ursprünglich an seinem Leidenskreuze (durch Berührung), sodann später, wenn das Kreuz stofflich nachgebildet oder gemalt oder in Urkunden geschrieben wird. Überall, also auch in Urkunden, wirkt das Kreuz dämonenverscheuchend. Das geschriebene Kreuz findet man fast regelmäßig in byzantinischen Papyrusurkunden, sei es zu Anfang und zu Ende der Urkunde, um die ganze Urkunde zu schützen, sei es zu Anfang und zu Ende einer Vertragsunterschrift; das Kreuz findet sich öfter auch inmitten des Textes, wenn daselbst ein Menschenname steht, der besonders geschützt werden soll. Im Testamente des Bischofs Abraham von Hermonthis, Pap. Lond. I, S. 233, Nr. 77, 17 (um 600 n. Chr.) heißt es: βούλομαι καὶ κελεύω μετὰ τὴν ἐμὴν ἀποκοίμησιν σὲ τὸν προμνημονευθέντα † Βίκτορα ὑπεισιέναι εἰς τὴν καταλειφθησομένην ὑπ' ἐμοῦ ὑπόστασιν. Hier steht das Kreuz vor dem Namen. Öfter steht das Kreuz auch oberhalb des Namens, so in Pap. Stud. III 451 und 454. Name und lebende Person sind nach uralter Anschauung (vgl. oben S. 33) gleichbedeutend in diesem Zusammenhange. Der in einer Urkunde stehende Menschenname ist dem Eindringen feindlicher (unchristlicher) Dämonen ausgesetzt; dringt ein Dämon dort in den Namen hinein, so dringt er gleichzeitig in den le-

[1]) Dölger, Der Exorzismus, S. 130.
[2]) Achelis, Das Christentum in den ersten drei Jahrhunderten I S. 139.
[3]) Sittl, Die Gebärden der Griechen und Römer, S. 120.

benden Menschen dieses Namens hinein. Aber das Kreuz vor oder über dem Namen schützt den Namen und dadurch auch den Träger dieses Namens, weil das kraftvolle göttliche Fluidum des geschriebenen Kreuzes jedes Dämonenfluidum, welches auf den Namen losstürzt, verjagt.

So läßt sich die mystische Wirkung des am Körper haftenden Fluidums, oder — was dasselbe ist — des mit dem Fluidum behafteten Körpers auf den verschiedensten Gebieten verfolgen. Was das christliche Abendmahl [1]) betrifft, so hat schon Dieterich [2]) unter Hinweis auf 1. Kor. 10, 16 u. 17 darauf aufmerksam gemacht, daß nach altchristlicher Anschauung Christus von den Gläubigen gegessen und getrunken wird und dadurch in ihnen ist. Aber auch hier gewinnt der Vorgang größere Klarheit, wenn wir die Fluidumlehre zuhilfe nehmen, die in ihrer rein sinnlichen Form dem primitiven Denken [3]) des niederen Volkes und somit auch derjenigen Volkskreise entsprach, welche den christlichen Gedanken in der Frühzeit zu verarbeiten hatten. Der Gedankengang dieser altchristlichen Kreise war wohl folgender: am und im Brote des Herrenmahles haftet das heilige Fluidum Christi, und dieses Fluidum ist es, welches mit dem Brote in den Leib des Essenden hineingeht; durch das „Eingehen" erfolgt die „Bindung" des Essenden nicht bloß mit Christus, sondern auch gleichzeitig mit Gott, weil das Fluidum Christi und das Fluidum Gottes eins und dasselbe ist [4]). In den Worten „das ist mein Leib" ist also das „ist" nach jener Anschauung ganz wörtlich und in rein sinnlicher Weise aufzufassen; aber nicht das Brot ist als der „Leib" gedacht, sondern das am oder im Brote haftende göttliche Fluidum, welches nach der uralten Anschauung das unteilbare und ungeteilte Gottes-Ich oder der geistige Leib Gottes selber ist.

[1]) Vgl. darüber Heitmüller bei Schiele, Die Religion in Geschichte und Gegenwart, Bd. I S. 46.

[2]) Dieterich, Eine Mithrasliturgie, S. 106.

[3]) Vgl. oben (S. 45) meine Ausführungen über den Opferschmaus.

[4]) Vgl. oben (S. 14) die Ausführungen über die Dreieinigkeit.

Nachtrag zu Seite 50. Spiegelberg macht mich auf eine Belegstelle aufmerksam, die, wie mir scheint, unverkennbar deutlich ausspricht, daß der Ka des Königs nach dem Ableben des Königs in den Leib des Urgottes (des Sonnengottes) zurückströmt, daß also der Königska und der Sonnenka ineinanderfließen und eins werden, so daß der tote König den Urgottka als „seinen" Ka bezeichnen kann (vgl. oben S. 55). Die Stelle findet sich in der Erzählung des Sinuhe (um 1900 v. Chr.) vom Tode des Königs Amenemhet I. Ich benutze die jüngste Übersetzung, herrührend von Gardiner, Notes on the Story of Sinuhe: „The god attained his horizon, the king . . . . . He flew to heaven and was united with the sun's disk; the flesh of the god was merged in him who made him".

BRIGHAM YOUNG UNIVERSITY
3 1197 20820 9798